

GOVERNMENT OF INDIA

DEPARTMENT OF ARCHAEOLOGY

CENTRAL ARCHÆOLOGICAL
LIBRARY

CALL No. 891.05/V.O.J.

ACC. No. 31447

D.G.A. 79.

GIPN—S1—2D. G. Arch. N. D./57.—25-9-58—1,00,000.





VIENNA
ORIENTAL JOURNAL

EDITED

BY

THE DIRECTORS OF THE ORIENTAL INSTITUTE

OF THE UNIVERSITY

31447

VOLUME VII.

891.05
V. O. J.

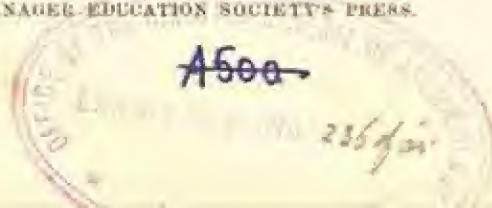
VIENNA, 1893.
ALFRED HÖLDER.

TURIN
GERMANN LOESCHER.

PARIS
ERNEST LEROUX.

NEW-YORK
B. WESTERMANN & CO.

BOMBAY
MANAGER EDUCATION SOCIETY'S PRESS.





CENTRAL ARCHAEOLOGICAL
LIBRARY, NEW DELHI.

Acc. No. 31447

Date 23-5-57

Call No. 891.05 / Vol. I



Contents of volume VII.

Articles.

	page
Kritische Bearbeitung des Job-Dialogs (Fortsetzung), von G. BICKELL	1
Zur Erklärung der Armenischen Geschichte des Moses von Chorene, von GEORGE CHALATHIANZ	21
The Aioke Edicts from Mysore, by G. BÜHLER	29
Die altarmenischen Inschriften von Soudschirli, von D. H. MÜLLER	33
Das Lautsystem der armenischen Sprache, von FRIEDRICH MÜLLER	71
Beiträge zur Erklärung der Glossen des Bar Bahlûl, von SIGMUND FREANKEL	77
Notes on some new Chälukya Inscriptions, by H. H. DHURVA	87
Die altarmenischen Inschriften von Soudschirli (Schluss), von D. H. MÜLLER	113
Bemerkungen zum Pahlavi-Pezand Glossary von Hoshangji-Haug, von FRIEDRICH MÜLLER	141
Kritische Bearbeitung des Job-Dialogs, (Schluss), von G. BICKELL	153
Idemonen, Geister und Zauber bei den alten Arabern, von Dr. G. VAN VLOTEN	169
Some Account of the Genealogies in the Prithivirajavijaya, by JAMES MORISON	186
Some Notes on Asvaghosha's Buddhacarita, by E. LEHMANN	193
Die Wiener Statue des Namarut, von Dr. A. DIERCKING	201
Das persönliche Pronomen der Indusprachen, von A. W. SCHLEICHER	217
Zwei Jānakīstava des Kumāradāsa, von ERNST LEHMANN	226
Dämonen, Geister und Zauber bei den alten Arabern, von Dr. G. VAN VLOTEN	233
(Fortsetzung)	233
A Note on one of the Inscriptions at Śrāvastī Belgola, by P. KIELHÖRN	248
Beiträge zur Erklärung der altpersischen Keilinschriften, von FRIEDRICH MÜLLER	252
New Manuscripts from Kashgar, by G. BÜHLER	269
A new Grant of Dhruvasena I of Valabhi, by Ācārya VALLABHJI HAMIRATI	295
Künige Bemerkungen über die Shōng im Chinesischen und den Nanking-Dialect, von Dr. FR. KÜHNERT	302
Ueber den gegenwärtigen Stand der germanischen Philologie, von A. CHACHAROW	311
Šajek, der Satyriker des Vagabundenlebens in Irān, von Dr. ALEXANDER VON KREIL	338

Reviews.

J. DIERCKMEIER, Le Zend-Avesta, von J. KIRSTE	90
F. MAX MÜLLER, Physische Religion, von J. KIRSTE	93

IV

CONTENTS.

ISAAC HARETOUNKAN, Die Schrift der Armonier, von FRIEDRICH MÜLLER	98
Dr. GEORG HUID, The Chandozatnākara of Ratnākaraṇḍī. — Die thetische Version der Nāḥargikaprayacchikadharaṇa's, by H. WENZEL	99
C. BEZOLD, Catalogue of the Cuneiform Tablets in the Konyunlik Collection of the British Museum. — The Tell el-Amarna-Tablets in the British Museum with autotype facsimiles. Einleitung und Inhaltsangabe von Dr. BEZOLD und Dr. E. A. WALLIS BUDGE, das Uebrige von Dr. C. BEZOLD allein. — CHARLES BEZOLD, Oriental Diplomacy, von P. JACOB	206
NÉANDRE DE BYZANCE NOUAT. De l'urgence d'une édition critique des textes achéménés, von FRIEDRICH MÜLLER	210
НОК, PAUL, Grundriss der neupersischen Etymologie, von FRIEDRICH MÜLLER	274
ДРЕВНОСТИ ВОСТОЧНЫЯ. Труды восточной комиссии императорскаго Московскаго археологическаго общества. Подъимно под редакціей М. В. Пуховскаго, von FRIEDRICH MÜLLER	284
LUKAS F., Die Grundbegriffe in den Kosmogonien der alten Völker, von J. KIRSTE	287
MAX MÜLLER, Die Wissenschaft der Sprache, von J. KIRSTE	345
A. WINTER, Cīcāddīti Saptapādīthi, von J. KIRSTE	349
NEUMANN, KARL EDUARD, Buddhistische Anthologie, von R. OTTO FRANKE	350
J. THOMPSON BERT, The ruined cities of Mashanaland, von A. W. SCHLEGEL	365

Miscellaneous notes.

Zum Rig-Veda, par PAUL KERNAD	103
Aus einem Briefe des Dr. F. KIRSTE an Professor FRIEDRICH MÜLLER	106
Die Gräber der Ming (Ming hiao ling), von Dr. F. KIRSTE	108
Zur Benennung der altindischen Aspieten. — <i>ḥavīṣas</i> . — Zur pronominalen Declination im Altpersischen, von FRIEDRICH MÜLLER	110
Ein Leinwandbildpaar in Saiking, von Dr. F. KIRSTE	212
Eine indische Fabel bei den Suahelis, von R. OTTO FRANKE	215
Ueber Jaana ix, 74 (Se.) = ix, 25 (G.). — Awestisch grafted, von FRIEDRICH MÜLLER	289
The Inscriptions on the Sanchi Stupa, by G. BÖHLER	291
Pahlavi-Bemerkungen, von FRIEDRICH MÜLLER	293
Pahlavi-, neupersische und armenische Etymologien, von FRIEDRICH MÜLLER	306
Prabhācandra's Epitaph, the oldest Digambara inscription, by ERNST LACHMANN	322
Indische Fabeln bei den Suahelis (Nachtrag), von R. OTTO FRANKE	384

Kritische Bearbeitung des Iobdialogs.

Von

Dr. G. Bickell.

(Fortsetzung.)

Elifaz:	XXII 1	יען אליפו התמי ויאמר
<i>Malā El jiekon gīter?</i>	2	חלאל יסכן נבר
<i>Ki jiekon 'dlav māpīl.</i>		כי יסכן עלו משכל
<i>Hachēf; t' Sakkāḏ, ki tēdoq;</i>	3	החפץ לשדי כי תצוq
<i>V'im bāq, ki tāttem dīrkahh?</i>		ואם בצע כי תתם דרכך
<i>H'mūjīl'at khā jekh'chūkhā,</i>	4	המיראתך יבחר
<i>Jabē' 'tām'khā banmīlpaḥ?</i>		בא עמך במשפט
<i>Habl' ra'dūkhā rābbā,</i>	5	הלא רעתך רבה
<i>V'm qēq lā'vōmūlkhā?</i>		ואין קץ לשונתך
<i>Ki tēchhal -chūkhā khīmām,</i>	6	כי תחבל אתך הים
<i>Ubb'la 'rāmūlū tēfāt;</i>		ובנה ערסם תשטם
<i>La' mājīm 'dēf tēqū,</i>	7	לא מים עוף תשקה
<i>V'marā'th, tīmā' lākhā.</i>		ומרעב תמנע להם
<i>Vēl z'rā, b' hadre;</i>	8	ואש דע לו הארץ
<i>Un'qā' fānū jekūb bāb.</i>		ונשא פנים יעב בה
<i>-Imamū kīlākhā rāqū,</i>	9	אלמנת שלחת רקם
<i>U'r'at j'tāmīm j'dūkhā.</i>		ורעת יתסם ידסא
<i>'Al kām s'bilōt'khā fūchīm;</i>	10	על כן סבבתך פחם
<i>Vīdāhēl'khā pāchā pīlām.</i>		ויבדלק פחד פחאם
<i>Oy'khā chānūkh, b' tīr'ā;</i>	11	אנידן חשך לא תראא
<i>Vēl'at mājīm t'khamūkhā.</i>		ושפעת מים תכסך

XXII 2b3 M עזר. In A ist die ursprüngliche Uebersetzung des Verses durch die von XXI 22a verdrängt worden. 3b hat Origenes aus Theodotion nachgetragen, obgleich es A schon in etwas abgekürzter Fassung, weil mit 3a verschmolzen, hatte.

Wiener Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenl. VII, 82.

1

<i>Mi jitten v'encathu,</i>	3	מי יתן ואצא
<i>Abé 'addé 'ekhumato!</i>		אבא עד חמורי
<i>E'ekhá-lefánuu náput!</i>	4	אערכה לפני משפט
<i>Ufí 'mallé tokhóchet!</i>		ופי אמלא תוכחת
<i>Ez'á' nállin, ja'néni;</i>	5	אדעה מלם יענו
<i>V'ahina, ná-tjonár il!</i>		ואבנה מה יאמר לי
<i>Habb'rób hoch járib 'immañ?</i>	6	הברס כח ירם עמדי
<i>Az il af h'é' jəjim bíl</i>		ואז לא אף הא ישם בי
<i>Sam játar nákhach 'immo,</i>	7	שם ישר נוכח עמי
<i>Va'fáll'a f'ulqach nátpot.</i>		ואפלטת לנצח משפטי
<i>Hen qádu chókch, v'enánuu;</i>	8	הן קדם אחריך ואינו
<i>V'achór, v'el' abín lo,</i>		ואחר ולא אבין לו
<i>Ki jáda' därekh 'immañ;</i>	10	כי ידע דרך עמדי
<i>B'chamání, k'záchab éce.</i>		בחנני כזחב אצא
<i>Ba'láro ách'en rəqí;</i>	11	באשרו אחוז רגלי
<i>Darké' tamárlí v'el' al.</i>		ודרכו שמרתי ולא אם
<i>Miqót' i'fatáv, v'el' ámíl;</i>	12	מצות שפתי ולא אם
<i>B'heqí' qəfúnt- im'ré fie.</i>		בהקי צפנת אפרי פי
<i>V'ha' b'úchad, v'mi j'úddánuu?</i>	13	הא באחד ופי ישבנו
<i>V'nafté' i'v'el'á, v'ajjé'ar.</i>		ונפשו אית ויעש
<i>'Al kén náppánuu- b'abíel,</i>	15	אל כן מפני אבהל
<i>-T'bonén v'efchód mimánuu.</i>		אתבונן ואפחד ממנו
<i>V'Ekhiu k'rákh ábbi,</i>	16	ואלחצו רגך לבי
<i>Ve Sédaf kibhúáni;</i>		ושירי הכהלתי
<i>Ki náguatt- nápp'ne chókch.</i>	17	כי נצמח מפני חסך
<i>Ukínaj k'laa' áfel.</i>		ופני כסת אפל

והוא (als ob die Disputation mehrere Tagesteigungen umfasst habe). Uebersetze: nun gut, ich weisse ja, dass ich mein Leiden selbst verschuldet, mich nur selbst anklagen habo, und dass Gottes Hand wegen meines Stöhnens (weil ich mich noch zu klagen erfreue) so schwer auf mir lastet. Ich gebt die absurden Beschuldigungen des Vorredners mit vornehmter Ironie zu; nach der gewöhnlichen Erklärung würde er ganz darüber schweigen, was sehr aufförrt herauskúne, namentlich bei der scharfen Abfertigung, welche die harmlose Rede Baldad's spáter erfüllt. 2b1 $\alpha\lambda\iota\gamma\epsilon\iota\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma$, " (gibt keinen klaren Sinn).

3a2 so A (da $\gamma\omega\iota\gamma$ jedenfalls aus $\alpha\omega\iota\gamma$ vorrumpirt ist); M + $\gamma\epsilon\gamma$ (aus 2a hierher verschlagen). 6b3 $\iota\epsilon\ \alpha\pi\alpha\lambda\gamma$ (falsche Uebersetzung); 7a. Uebersetze: dann wird selbst Er mir nichts zur Last legen können. Der vorhergehende Fragesatz drückt nämlich die Ueberszeugung aus, dass Gott das dort als möglich Bezeichnete unmöglich beabsichtigen könne. 9 > A. 12b1 $\iota\epsilon\ \alpha\lambda\ \alpha\lambda\mu\gamma\ \mu\omicron\upsilon\varsigma$, $\gamma\epsilon\gamma$. 14 > A. 17a1 + $\alpha\epsilon$ (sinuus);

<i>Mahlé' mit Sédaj 'lém.</i>	XXIV 1	מדע מדר עתם
<i>V'jed' de la' chas jénas?</i>		ידעו לא חס ישו
<i>R'la'na g'balot jappu;</i>	2	ורעמם נבלת ישו
<i>'Ede g'balot vajjir'u.</i>		ער טלו ידעו
<i>Chanah j'tomim jénidgo,</i>	3	חסר יתום יתנו
<i>Vajjehk'lu kór almadu;</i>		וירחבו שור אלמנה
<i>Jutá -byonim m'lderech,</i>	4	ישו איתם מדרך
<i>Jaché chab'u "nijje dreg.</i>		יד חבא עני ארץ
(Hier fehlen etwa sieben Strophen.)		
<i>Hen illa kén"u dani;</i>	25	הן חס יתנו חס
<i>Rutá g'at'at, e'k'ida h'!</i>		רחם על דני יתן חס
<i>V'im l' fo, val jukha'lént.</i>		ואם לא אפס כי יכונן
<i>V'japim leal m'ldet?</i>		רשם לאל מלח

auch nicht mittelst der allzugetreuen Distinction zu retten, dass Ioh nicht durch die Finsterniss, soll heissen sein Leiden, sondern durch dessen Räthselhaftigkeit innerlich vernichtet sei, da ja letztere mit absonderl. ja noch mehr Recht *Finsterniss* genannt werden könnte). 17 b1 $\kappa\rho\acute{o}\tau\alpha\iota\ \delta\iota\ \mu\epsilon\tau$ (so nach Cod. Alex. und Suid. gegen die orthographische Variante $\kappa\rho\acute{o}\tau\alpha\iota\ \delta\iota\ \mu\epsilon\tau$, welche keineswegs der massoräischen Lesart entspricht); $\tau\epsilon\tau$ (Ist das Dunkel vor dem Angesichte Ioh's verdeckt worden, was doch höchstens bedeuten könnte, dass er hell sehe).

XXIV 1a2 + $\tau\epsilon\tau$ $\delta\iota$ (A hat wenigstens $\delta\iota$ noch nicht). Der Vers fragt: warum fehlt die ausgleichende Gerechtigkeit im Geschicke der Menschen, wenn doch Gott die Welt regiert? Denn 1a ist virtuell ein Bedingungsatz, was nur aus religiöser Schau nicht stärker hervorgehoben wird; wie dann überhaupt die gewöhnliche Auffassung, wonach es sich immer nur um das Wie und gar nicht um das Ob der theistischen Weltanschauung handelt, ein tiefes Verständnis des Buches Ioh unmöglich macht. Ähnlich ist auch XII 19 aufzufassen. Man beachte ferner Ioh's eigenthümliche ängstliche Schau XXI 5—8, von welcher er bei seinen Klagen über das Unglück der Frommen so wenig verräth! 4b ist in A nicht übergegangen, da $\delta\alpha\iota\tau\epsilon$ ($\delta\alpha\iota\tau\epsilon$?) dem $\tau\epsilon\tau$ $\tau\epsilon\tau$ entspricht; sowie dem $\tau\epsilon\tau$ $\delta\alpha\iota\tau\epsilon$, dessen irtige Verbindung mit dem Folgenden den in Cod. Sin. Memph. und der richtigen Lesart von Suid. noch fehlenden Zusatz $\delta\iota$ veranlaßt hat; Cod. Alex. hat statt $\delta\iota$ ein $\tau\epsilon\tau$ vor $\delta\alpha\iota\tau\epsilon$, was auch sehr passend wäre. 9 besteht offenbar aus Glossen oder Varianten zu 2b, 3, 4b, da die fast völlige Gleichheit des Wortgefüges sonst unerklärlich wäre, und 9b keinen deutlichen Sinn liefert. 25d scheint in A nicht übergegangen, sondern nur abgekürzt und mit 25c verschmolzen zu sein, da $\tau\epsilon\tau$ $\delta\iota$ $\tau\epsilon\tau$ $\delta\alpha\iota\tau\epsilon$ $\delta\alpha\iota\tau\epsilon$ $\mu\epsilon\tau$ $\lambda\epsilon\gamma\omega$ schwerlich bloss für $\tau\epsilon\tau$ $\tau\epsilon\tau$ steht. Die letzte Strophe haben wir zu ergänzen versucht; vorher ist aber noch eine weitere Schilderung der verkehrten Welt ausgefallen, in welcher die Unschuld leidet und das Laster triumphirt; an die Stelle derselben sind ganz fremdartige Tristichien eingeschoben worden, deren jetzige Verbindung die Exegeten in Ungewissheit läßt, ob von Duldern oder Frevern, von Strafe oder Straflosigkeit die Rede ist!

Baldad:	XXV 1	וַיֵּן בַּלְדָּד הַשְּׁחִי וַאֲמַר
<i>Hamšil wafšichud 'inmo,</i>	2	הַמֶּשֶׁל וַחֲדָ עִמּוֹ
<i>'Opā salim biā'rōmaw.</i>		עֵשָׂה שָׁלֵם בְּמִרְמָו
<i>Hagšš mēpār lig'dādav;</i>	3	הַיֵּשׁ מִסְפַּר לִטְרוֹו
<i>V'al ni la' jāqum o'ro?</i>		וְעַל מִי לֹא יָקֻם אִירֹו
<i>Bekhuleho rāga' hājjan,</i>	XXVI 12	בְּכֹחַ רֹעַ הַיָּם
<i>V'bi'bānati mēchūh enli.</i>		וּבְחַבְנֹתָו מִחַן רֹעַ
<i>B'ruchā imajjan Afra;</i>	13	בְּרִיחַ שְׁמִים שְׁפִירָה
<i>Chol'la jādā mēchūh b'rēch.</i>		חֲלָלָה יָדָו וְחַשׁ בְּרִיחַ
<i>Vēr'ani gēburdo,</i>	14c	וְרַעַם נְבִירָתִי
<i>Mi jithmēn, j'aitūma?</i>	3	מִי יִתְבֹּנֵן וַיִּתְנֵן
<i>Uuā-jjēdāq 'nod 'im El;</i>	XXV 4	וְאֵה יִדְקֵן אִישׁ עִם אֵל
<i>Uuā-jjēkū j'ind idā?</i>		וְאֵה יִזְכֵּה יִלְדָּה אִשָּׁה
<i>Hen 'ad farēh, e'lo' j'ihel;</i>	5	הֵן עַד יִרְחַ וְלֹא יִחַל
<i>F'khol'him lo' mēkēh b'ēnaw!</i>		וּבְכֹלֵהֶם לֹא עָמִי בְעֵינָו
<i>Af bi ben ādam, ēnaw,</i>	6	אֵפֶי כִי בֶן אָדָם רַעַה
<i>Uhen mēk, tobi'a?</i>		וְכֵן אִישׁ חֲלָלָה
Iob:	XXVII	וַיֵּן אִיֹב וַאֲמַר
<i>Mā 'āwātā lēlō' khach,</i>	2	מָה שָׁרַח לֵילָא כַח
<i>Hok'ta 'arē' lē' on?</i>		הַרְשַׁעְתָּ וְרַע לֹא עֵו
<i>El mi jiggādā millā;</i>	4	אֵת מִי יִדְרֹחַ מִלֵּן
<i>V'al'andē mē jō'ā mēnawāk?</i>		וְשִׁמַּת מִי יִצְאָה מִסֶּךְ
<i>Uhej El, hēnir mēpōlfi,</i>	XXVII 2	יְיָ אֵל הֵנִיר מִסְפָּרִי
<i>Ve Šaddaj, hēnir mēpōlfi.</i>		וְשִׁדַּי הֵנִיר מִסְפָּרִי

XXVI 5—II > A. 13b4 = Riegelschlange, der Drache, welcher durch seine Umwehlung die Sonne verfinstert (vgl. IX 7b). 14 a-b > A. 14 d 3 faml A (ḥēnir mēpōlfi) mit Sin geschrieben, das sie für Schin hielt und so den Sinn verfehlte. Uebersetzt: aber den Donner seiner Majestät, welcher Vernünftige wird den wohl (durch Murren und Anklagen) gegen sich aufreizen? Der jetzige Text gibt gar keinen klaren Sinn. XXV 5a 3 ḥēnir mēpōlfi: ḥēnir (vielleicht nur innoctate scriptio plena). 6 a 4 und 6 b 2 haben in M ihren Platz miteinander vertauscht. XXVI 6 weist schon der kleinliche Einfall, Iob über die Kürze der vorhergehenden Rede spotten zu lassen, auf einen Interpolator hin. Im ursprünglichen Gedichte bringt Iob die Verhandlung dadurch zum Abschluss, dass er Baldad ungeduldig auffährt und Sufar's eben zu kurze Rede ganz ignoriert. XXVII 1 musste eingeschoben werden, weil der jetzt unmittelbar vorhergehende Abschnitt aus Baldad's Rede dem Iob zugeschrieben war, wonach sich dann das Folgende wie ein ganz neuer Anfang ausnahm. 3 zerstört vollständig die Construction des Protostes.

<i>Im 'aldabb'ran a'fataj 'ala,</i>	4	אם תדברן שפתי עולה
<i>U'bin- im jähgä r'mijja!</i>		ולשני אם תתן רעה
<i>Challä R. -m. agdäg'kham!</i>	5	חללה לי אם אצדקם
<i>'Ad 'egen', lē' -ür-tänmat-)</i>		עד אעז לא אשר תסדו
<i>Häldq'it. hähdäq'it. v'lu' ärgä;</i>	6	בצדקתי החזקתי ולא ארפה
<i>Lo' jächraf Uhd- mjjämaj.</i>		לא יתרף לבני מימי
<i>Orä el khäm bejad El;</i>	11	אודה אתכם ביד אלה
<i>'Ser 'im Säddaj, lo' 'khäched.</i>		אשר עם סדו לא אחר
<i>Hem ätem küll'kham ch'ätem;</i>	12	הן אתם כלכם חתם
<i>V'lämäl äü hähl tahhälet</i>		ולמה זה הכל תחבולו
<i>Ki jät lekhamf mäsä.</i>	XXVIII 1	כי יש לכםפ מנא
<i>V'mogäma Tzahäb, jähäqqa;</i>		ומקם להם יוק
<i>Barzäl m'ä'äfar jähgach,</i>	2	ברזל מפני יקח
<i>V'ätem jähgaj m'ä'häka.</i>		ואכן יצק נחמה
<i>Qeg äm Tähokk, ällä m'ä'äq;</i>	3a	קץ עם לחשך דלי מאש
<i>Hafäh mähä'rei härim.</i>	9b	הפך משרש הרם
<i>Bäggäret jörüm biggä,</i>	10a	בצרה יארם בקע
<i>V'äb'lämäl jäh' w.</i>	11b	ותקלמה יצא אד
<i>V'hachökhäm, mäsäjä läbä;</i>	20	והחכמה מאן תבא
<i>V'e äd mögämi äläw?</i>		ואי זה מקם בוד

3a4 M ~~מאש~~ ~~מאש~~ 5b5 w A (da in Cod. Alex. Compl. Sald. Memph. Syrohex. das erste ~~מאש~~ fehlt); M + w **XXVIII 1a1** geht im jetzigen Zusammenhang, nach der auf Job übertragenen Rede Sofar's, durchaus keinen Sinn, ist dagegen eine ausgezeichnete Begründung für XXVII 11—12; der Beweis liegt in der ganzen folgenden Auseinandersetzung über das Beschränktsein des Menschen auf praktische Weisheit, welches eben den Schluss der Freunde von Job's Leiden auf seine Schuld so thöricht und ihrem eigenen Standpunkte widersprechend macht. Da also die directe Begründung in 20—28 liegt, so kann die vorher als Contrast erwähnte Metallgewinnung schwerlich den breiten Raum eingenommen haben wie in M 3b—4a > A. 4b sehr unglückliche Glosse zum Folgenden. 3a4—5 in M durch Einschleichen vom Vorhergehenden getrennt = 4c 1—2. Uebersetzt: der (Bergmann), dessen Schwelgen fern von Menschen ist, hat der Finsterniss ein Ende gemacht. 3a5 (in M 4c 2) so A; M + w 5—9a > A. 10b Glosse zu 11b, 11a zu 10a. 12 Donblatte zu 20 mit der falschen Lesart ~~מאש~~ statt ~~מאש~~; der Vers mit der richtigen Lesart kam vom Rande, wo er als Correctur stand, in den Text, werauf man durch Einschlebung von 13 (wo A noch ~~מאש~~ statt des erst nach der Einschlebung von 14—19 möglichen ~~מאש~~ vorfand) die Wiederholung zu einer chaotischen Figur zu stampeln suchte. 14—19 > A. (handelt von dem hohen Werthe, statt von der Unerreichbarkeit der Weisheit).

<i>Né'umá mé'ine khól chaj;</i>	21a	נעלמה מעני כל חי
<i>Ozénan idá'u kin'ah,</i>	22b	אנינו שמעו שמעה
<i>Elóhém kélén dárak,</i>	23	אלהם דבן דרסה
<i>Vekú jahl' et m'qomah;</i>		והא ידע את מקמה
<i>Ki há' hq'ot ary jábbit,</i>	24	כי הא לקחת ארץ יבם
<i>Tucht kól haššimajon jir'a,</i>		תחת כל השמים יראה
<i>Da'áto lárneh midqul,</i>	25	בעשהו לרה מקהל
<i>Uvóljin tlékem b'mádda,</i>		ובים תבן במדה
<i>Az vda náj'sapp'rúha,</i>	27	אז ראה וספדה
<i>H'khindh vagim chagráh,</i>		הבנה וגם חקרה
<i>Vajjonar laldam: ch'dal!</i>	28	ויאמר לאדם: חלד!
<i>Al té! b'ramé mizayékka!</i>		אל תל! בראמה מזה יעקקא
<i>Hen jir'at, h' chókhaia;</i>		הן יראתי הא חכמה
<i>Vasár mard', h' tóna?</i>		ומר מרד' הא תונה?

Sofar:

XXVII 7

[יחזן נר תפסה נפשו]

<i>Jehl kherdá! ij bi,</i>		יהי כרסה איבי
<i>Umltqm'mé kha'dem!</i>		ומלתקממי בעל
<i>Ki nól-tlgodit cháf,</i>	8	כי נה תיקת תקף
<i>Ki jébaqpa 'Loh náfo?</i>		כי יבצע אלה נפשו

21a1 so A; M נעלמה . 21b—22a > A (zerstört den Gegensatz zwischen Augen und Ohren). Anfangs scheint nur 22a, und zwar vor 21a, eingeschoben zu sein; denn Clemens Alex. citirt Strom. VI 6 aus einer unbekannten Iohübersehung (vielleicht derselben, welche der h. Paulus Rom. XI 34; I Cor. III 19 benutzte): λέγει ὁ Ἰῆσους τῇ ἀποκρίσει· εἰς οὐ μὴς ἀντὶς εἰς ἀκοῆς, φωνῆς δὲ ἀντὶς ἡρεσίας (= 22a. 21a. 22b). 22b1—2 M ומלתקממי , 24a1 תקף , 25a1 תפסה ; die richtige Lesart ward am Rande angemerkt und gerieth aus Versehen hinter 25, wo sie A schon vorfand. 26 > A (aus XXXVIII 25 entlehnt, um der Correctur נפשו ein vermeintlich notwendiges Object zu geben). 28c2 נפשו ist kaum als Variante zu betrachten, aber unzulässig wegen des Tetragrammats, zumal im Munde Gottes; noch unerträglich wäre נפשו , wie die *Manora* statt נ vorschreibt (bekanntlich gehören die Gottesnamen an denjenigen Bestandtheilen, welche auch in dem construirten Texte noch einigermaßen veränderlich blieben). Unsere Stelle anticipt die Gottesrede keineswegs, da Ioh ja die Rathlosigkeit des Menschen gegenüber den Welträthseln nur zur Widerlegung der Freunde, nicht seiner selbst, geltend macht, sogar nicht ohne Sarkasmus gegen den Schöpfer, wie Bruno gezeigt hat. XXVII 7 warnt der sonst derbe Sofar, durch Ioh's barsche Antwort an Baldad eingeschüchtern, nur noch indirekt: das Loos des Freylegers ist so schrecklich, dass ich es höchstens meinem ärgsten Feinde wünschen könnte (meine Bekehrungsmahnung an dich also aus wahrer Freundschaft hervorgeht). 8b2 נפשו (Variante zum Vorhergehenden).

<i>Hiqā' qatō jātūf' El,</i>	9	יצחקו יצחק אל
<i>Ki tātō' 'ālu qāra?</i>		כי תבא קלו צרה
<i>Im 'āl bāddāy jil'dunay,</i>	10	אם על שדי יתענ
<i>Jiqrē' Elāh bekhlā' 'et?</i>		יקרא אלה בכל עת
<i>Im firba bānaw, Imō chaw;</i>	11	אם ירבו בני לבו חרב
<i>V'ge'qānu lō' jilph'a lachin.</i>		ויצאנו לא ישובו לחם
<i>S'iddē' U'mant jiqpatēru,</i>	12	שרדו במות יקטרו
<i>V'alm'wālam lō' tikkānu.</i>		ואלמותם לא תכבדן
<i>Im jiqbur k'āfar kāsef,</i>	13	אם יצבר כצפר כסף
<i>Ukh'chāwer jākhlā' mālūat,</i>		וכחצר יכן מלכות
<i>Jakhin, wəqāddāy jūthāt,</i>	17	יכן צורק ולבש
<i>Vekhlāsef mēqē jākhlāq.</i>		וכסף נק יחלק
<i>Band kh'akkhāi bāto;</i>	18a	בנה בעובדו ביתו
<i>'Alē jūkhāb, u'lo' jōpēf.</i>	19a	קשר יסבב ולא יספ
<i>Tayē'gānu kh'wājim hāllāhat;</i>	20	חשבה כמים בלחת
<i>Lajl gāmbāttu eifa.</i>		ליל נבטו ספה

Iob:

XXIX 1

ויען א'ב ויאמר

<i>Mi jūt'um- k'jār'cho glādem,</i>	2	מי יתני בידיו קדם
<i>Kimē, Elāh jūtū'reni;</i>		כימי אלה יספרני
<i>H'hilāi, nēb, 'le rōti,</i>	3	בהלו נדו עלי ראשי
<i>Lōnu dekh chālekh!</i>		לאורי אלך חסך
<i>Ki 'tār- kaj'ti h'mo chāras,</i>	4	כי אשר דת כמי חרב
<i>Bead Elāh 'le āhlī;</i>		בטד אלה עלי אחלי

13 aus XX 29 wiederholt, um den durch die Umstellung von XXVII 11–12 zerstörten Zusammenhang wiederherzustellen, wobei aber vergessen ward, den Prover von 14 an, nach Anleitung von 13b, im Plural ansetzen zu lassen (auch in A ist 14a mit Cod. Sin. Cod. Ephr. mscr. Cod. Alex. Compl. Sand. Monph. II. Syrohex. zitiert zu lesen), 15b1 $\chi\lambda\mu\alpha\iota \delta\epsilon \sigma\lambda\omega\varsigma$; $\sigma\lambda\omega\varsigma$ (passt nicht recht in den Parallelismus). 18a2 $\sigma\tau\epsilon\pi\alpha\pi\acute{\alpha}\chi\epsilon\tau\epsilon\varsigma$; jetzt geht eine alte, durch $\alpha\alpha$ damit verbundene, Corroctur nach M ($\delta\sigma\tau\alpha\varsigma \sigma\tau\epsilon\tau\epsilon$) vorher, welche aber von der Psuchita noch nicht vorgefunden zu sein scheint, da diese, offenbar nach A, nur $\sigma\tau\epsilon\tau\epsilon \alpha\alpha$ hat. 18b > A. 19a4 $\sigma\tau\epsilon\tau\epsilon\lambda\iota\gamma\epsilon\iota\varsigma$; $\sigma\tau\epsilon\tau$. Uebersetzer: reich legt er sich nieder, bleibt es aber nicht. 19b > A. 21–23 > A. XXIX 1 geändert, weil jetzt eine andere Rede Iob's unmittelbar vorhergeht 4a $\alpha\alpha$, wie es scheint, A (wo $\delta\sigma\tau\epsilon$ die ursprüngliche Lesart ist); M $\sigma\tau\epsilon\tau\epsilon \sigma\tau\epsilon\tau\epsilon$ (gegen die Strophik, aber strenggenommen nach der alten Orthographie vom obigen Texte nur in letzten Worte verschieden). Uebersetzer: denn damals schritt ich im Sonnenscheine (Gegensatz zu XXX 28a) einher. Die Tage meines Herbstes klingen mir zu prästis für unseren Dichter. 5a Glossa (ursprünglich wohl Variante) zu 4b. 5b voraussetzt durch directe Rückbeziehung auf den Prolog gegen den Plan der Dichtung.

<i>Alder madatt 'bôtem,</i> <i>Lalit 'in lâl'be çiml.</i>		אשר נאסתי אבתם למה עם כלבי צאני
<i>Gani kôch f' zehên laud li?</i>	2	גם כח ידיכם למה לי
<i>'Aléno -bâd kol chûreik.</i>		עלים אבר כל חסר
<i>B'an nâhal, ydus k'ne k'h tem,</i>	8	בני נבל גם בני בלי שם
<i>Nikk'ô minik hadreç?</i>		נכסי מן דארץ
<i>V'attô n'glostan hâjît,</i>	9	ועת נגנחם ויהי
<i>Va'hi lahên lemillâ;</i>		ואזי להם לסלה
<i>Ty'hên, rûch'qu mênûl,</i>	10	חשבני רחוקי מני
<i>V'eippanaj l' chaf'kê roç.</i>		וספני לא חסכו דק
<i>Kl jite- pîtêch waj' annen,</i>	11	כי יתרי פתח ויעני
<i>V'digll minvatanî billich.</i>		ידגלי מסני שלה
<i>Natle n'tibit f'hannatof;</i>	13	נתם נתבת לדוהי
<i>Jalû, wêl' 'andr il.</i>		יעלי ואלא עוד לי
<i>Tocht lôn hâgalydû,</i>	14b	תחת שאה התגלגלו
<i>Hokp'kêh 'alôj ballâhet;</i>	15	הרפכו עלי בלחת
<i>Trobf karûch n'dibâtî,</i>		תרפכ סרח נדבתי
<i>Ikk'ab 'ab'rd f'bu'at.</i>		וכעס עברה ישעתי

er selbst seien). Uebersetzung: Hirtenbuben drängen sich frech an mich heran. Der Text in M wohl durch XXXII 6 beeinflusst; *ya le pîpa* = *yes*.

2b3—4 *zavros* *dyabô* (da 2 in A nur aus stylistischen Gründen zwischen 3a und 4b erscheint, welche dort mit Recht vor 3a stehen); *ya le pîpa* (um eine Verbindung mit dem jetzt stichlich Folgenden herzustellen). Zu Uebersetzung: ihnen gegenüber war jegliches Mitleid weggeworfen, schlecht angewandt (da sie zwar stark genug, aber wegen ihrer Bosheit unzuverlässige Diener waren). **3—7** handelt von unterdrückten Unglücklichen, nicht von Taugenichtsen, denen lob wohl kaum ihre Armuth so bitter vorgeworfen haben würde. **11b1** *pôa tîy stâlî*; *îy* (weil man *îy* = Höheit für *Sonne*, *Soll* hielt und im Parallelstichos einen entsprechenden Ausdruck haben wollte). Auch M hat die ursprüngliche Lesart fast unverändert (*als* *îy*) in 12 bewahrt, dessen erste Hälfte Dittographie von 11 ist. Hier muss *îy* Synonym von *îy* sein, vgl. Cant. V 10. **11b2** so A; M *îy* (aus 10b). **11b3** *îy* (nach der richtigen, in Cod. Sin. Sâid. II. erhaltenen Lesart); *îy* (während doch in 11 und 13a offenbar überall Gott Subject ist, durch dessen Verhalten lob den 9—10 beschriebenen Insulten preisgegeben ist). **12** > A (theils Dittographie von 11, theils aus XIX 12 nach dem Texte M). **13a1** *antepôvati*; *îy*. **13a2** scheint A noch kein Suffix. vorgeschoben zu haben. **13b4** *us*, wie es scheint, A; M *îy*. Uebersetzung: Gott hat meinen Unheilschlägen Bahnen gebrochen; sie dringen ein, und niemand hilft mir. **14a** > A. **14b** holt das Subject im Parallelstichos nach, wie XXXI 6 a (auch XXXI 1 a). **15a1** *îy*; *îy*. **15b1** wird Gott angesprochen. **16a** > A (aus Ps. XLII 6 eingeschoben als Parallelstichos zu 16b, einer schon früher vom Rande in den Text gerathenen Variante zu 27b).

<i>Lajl 'āgu- niggār ma'dag,</i>	17	ליל עצמי נקר פעלי
<i>Vé'ór'gaj ló jikkābun:</i>		ישרקו לא ישכבו
<i>B'rob kōch jūckāp'pex 'Chāll,</i>	18a	ברב כח יתחפש לבש
<i>V'etmāšēl k'e'šfar o'šfer.</i>	19b	ואתמשל בעשר ואפר
<i>'Šavē', velō' ta'ntat;</i>	20a	אשת ולא תעני
<i>Tahāfēkh lūkhzār B.</i>	21	תדפך לאכזר לי
<i>B'ē'ogē jai'khā tē'p'ntat,</i>		בעגס ירך תשאני
<i>U'ē'mōgogēn- tūh'jō.</i>	22b	ותשאני חשיה
<i>Ki jādā'e-r mātet l'šibnī,</i>	23	כי ידעת מות תשכני
<i>Ubbi ma'āl. tēkhāl e'haq.</i>		ובית מועד לכל חי
<i>Akh lō' tobē' jūlāch jai;</i>	24	אך לא טוב ישלח יד
<i>Im š'fido lō' jēšāvvē?</i>		אם בשדו לא ישוע
<i>Im lō' bakhil- liq'ld jom,</i>	25	אם לא בבית לקשה יום
<i>'Ag'mē u'fēl lūh'jōn?</i>		עומה ופשי לזבחן
<i>Tob giesit- vō'joch'ld 'or;</i>	26	טוב קית ואיחלה לאיר
<i>Hinnē' gūld'mūn- j'mē 'ōmī.</i>	27b	(תנה) קרמני ימי עמי
<i>Qodēr hīllākh- b'lo' chānāmā;</i>	28	קדד הלכת בלא חמה
<i>Qamī- biqqāhāl, aššēvē.</i>		קמת בקהל אשת

18b > A. 19a Einschubend in Prosa, auf Missverständnisse des Folgenden beruhend. 20a 1 + γα. 20b > A; der Stichos ist in den hexaplarischen Handschriften mit dem Asterisk bezeichnet, fehlt auch wirklich in einem südlichen Lektionar, während er in der südlichen Iobhandschrift ergänzt ist (woran erhellt, dass dieselbe auch in XVII 16; XX 3—4; XXX 22 sehr wohl aus dem hexaplarischen Texte interpoliert sein kann, zumal eine von Erasmus veröffentlichte südliche Iobperikope alle Ergänzungen aus Theodotion hat). Der ursprüngliche Text Theodotion's muss gelautet haben: Ἰταρα καὶ ἀντιρώρα; μὶ (2) fehlt noch in Cod. Alex. Syriacex. Sald. Memph. Itala; die falsche Lesart ἀντιρώρα hat in 21a ἐπιρώρα veranlasst, wofür Sald. It. Syriacex. noch die zweite Person sing. haben, 22a > A. Denn ἰταρά; 2l μὶ 2l ἰλλωα; ist die Uebersetzung von 22b, nicht von 22a, wie Origenes glaubte, daher er aus Theodotion καὶ ἐπιρώρα; μὶ ἐνὶ σωματί; hinzufügte. Diese Doublette ist in den hexapl. Handschriften mit dem Asterisk bezeichnet, aber in die südliche Iobhandschrift (auch in das Lektionar) eingedrungen. 24a 1 = trotz der in 23 constatirten Ansichtlosigkeit des Hilfernies. 24a 3 γα. 24b 3—4 M πρ γα. 25. 1 < A; M vorher π, obgleich 26 nicht den Grund, sondern das Ergebniss von 25 enthält. 26. 2 < A (wo nur die beiden Sätzchen des Stichos in einem einzigen vernehmbar sind); M + πρ καὶ, 26. 4 < A; M + καὶ καὶ. 27a > A (etwas zu drastisch für unseren Dichter, sollte wohl den durch die Einschaltungen in 26 zerstörten Parallelismus herstellen). 27b 1 hebt den Gegensatz zwischen Iob's berechtigter Hoffnung und ihrer schrecklichen Enttäuschung viel wirkungsvoller hervor, als die Anticipationen des Textes M in 26.

<i>Ach hājil lāzānā,</i>	29	אח דודי להנם
<i>Ver'ā lā'naš jā'na,</i>		ודע לבנת יענא
<i>'Orī lachdā mē'ānā,</i>	30	עורי שחר מעלי
<i>V'agmī chard mīn chāreš;</i>		ועצמי חרד מן חרש
<i>Vaj'al lāšil kinnān,</i>	31	וידע לאשל כנני
<i>V'āgah l'qol bākhān,</i>		וענני לקול בנח

(Hier fehlen zwei Strophen.)

<i>Im hālakht 'im māt lān',</i>	XXXI 5	אם הלכת עם (מת) ינא
<i>Vattāchēt l'atmā rāgī!</i>		והתחש למתה רגלי
<i>Hāj'lēnā b'mānā'ne gādey,</i>	6	יסקלני במאנני גרד
<i>V'jēdē Eloh tammān!</i>		ודע אלה תמנני
<i>Im ālā 'ār- mīn hāladark,</i>	7a	אם תהא אשרי מן הדרך
<i>V'achdē 'aāj hālēk libē,</i>	b	ואחד עמי הליך לבי
<i>Ēr'ā, vāchēv jākkel,</i>	8	אורעה ואחד יאכל
<i>Vag'cāāj j'ārān!</i>		ואנאני ירעה
<i>Im nīfā lib- 'al ān,</i>	9	אם נפתה לבי על אנה
<i>V'al pātāch rī'ī -rābā,</i>		ועל פתח רגלי ארבה
<i>Tīchm lāchēv lā,</i>	10	תחמן לאחד אשתי
<i>V'alāha jīkhr' mī 'chērīn!</i>		ועליה יסרען אחיך
<i>Kī n'f' āt lā, hē zīmā,</i>	11	כי נאף אשת אש! דא זימא
<i>Vahā' 'avān pāllā;</i>		והא עין פללם
<i>El M', 'al 'hāddān tōkkel,</i>	12	אש דא ער אבדן תאכל
<i>Uv'khāl l'badā l'āreā,</i>		ובכל תבאדני תשרש
<i>Im mē'as mēpat 'ābā,</i>	13	אם אמאס מעפס עבד
<i>Va'māt- b'ribām 'imānā!</i>		ואמתי כרבם עמדי
<i>V'mā s'pā, kī jagūm El;</i>	14	ומה אעשה כי יקם אל
<i>V'khi jīfod, mē 'lābāmū!</i>		וכי יפקד מה אשכנ
<i>Kī fīchad ālāj dā El,</i>	23	כי פחד אלי איר אל
<i>Uv'q'āb l' ākhal,</i>		וטשאני לא אכל

XXXI 1—4 > A. Diese Glanzstelle hat der Übersetzer gewisse nicht willkürlich weggelassen; da aber zwischen den Kapiteln 30 und 31 jetzt in beiden Texten eine mannhehrliche Gedankenverbindung fehlt (und dieser über mich verhängte, entsetzliche Umschlag meines Geschickes hat keine Schuld meinerseits zur Ursache), welche leicht nachherbichtig erscheinen konnte, so wird dieselbe in A ganz weggelassen, in M durch einen Einschub ersetzt worden sein. 5b2 so A; M 12a1 vorher 7 (obgleich sich 12 nicht begründend, sondern coordiniert zu 11 verhält). 23b von Origenes aus Theodotion nachgetragen, scheint aber schon in A durch *τοιοῦτο πο* berücksichtigt zu sein, so dass nur eine abkürzende Zusammenfassung vorliegt.

<i>H'lo' h'boja 'oqen- 'ayahu,</i> <i>Vojekhinnanu h'richu -chad?</i>	15	הלא כבנן עשו עשה ועבנו כרחם אחד
<i>In 'amun' w'ehesq idlilin,</i> <i>V'ne' almasu 'khalli;</i>	16	אם אמנו מהסן דלם ועני אלמנו אכלה
<i>V'okhal jilli labaddi,</i> <i>V'lo' -khal jatim minumamu!</i>	17	ואכל פתי לבדי ולא אכל יתם ממנו!
<i>In er'a -del aibeli Thut,</i> <i>V'en kemit ladjon;</i>	19	אם אראה אבר מבלי לבש ואין כסת לאבן
<i>In lo' ber'khuni ch'logar,</i> <i>V'wiggiz h'bayij jilchannamu!</i>	20	אם לא ברכוני חלצו ומנו כבשי וחסם
<i>In h'ufot- 'al jatim jad-</i> <i>Ki er'a h'leir- 'arad,</i>	21	אם הנפתי על יתם ידי כי אראה כסתר ערתי
<i>K'teft m'likhamah v'ppel,</i> <i>V'arod i m'qumahu!</i>	22	כתפי משכמת חפל ואודעי מקנה
<i>In amati ahab kishi,</i> <i>V'akkillem -mari- w'elcheli;</i>	24	אם שמתי ורב כסלי ולכחם אמרת כמסתי
<i>In t'mach, ki rah cheli,</i> <i>V'khi kabbir m'ga jodi!</i>	25	אם אשמה כי רח חילי וכי כבד מצאה ידי
<i>In er'a ar, ki jahel,</i> <i>V'jarech j'qar h'lekh;</i>	26	אם אראה אר כי יהל ודח יקר הלך
<i>V'ijift bawder libi,</i> <i>V'elidqihu, jad- l'i!</i>	27	ויפת כסתר לבי ואשקה ידי לש
<i>In t'mach h'fid mejan'i,</i> <i>V'h'arot- ki m'gan- ra'!</i>	29	אם אשמה כמד משנאי והתערת כי מצא רע
<i>V'lo' m'atav- lichfo' chikki,</i> <i>Lil'al beila n'fio,</i>	30	ולא נתת לתא חבי לשאל באלה נפשו
<i>In amari m'le ahli;</i> <i>Mi jitten, h'aro n'qba'!</i>	31	אם אמרו פתי אחלי מי יתן בשדו נשכע
<i>Bachic lo' jalla li ger;</i> <i>D'ladj lw'rech d'fach.</i>	32	בהק לא ילן לי גר דלתי לארה אפח

18 > A (enthält eine wahrhaft ungehauerliche Hyperbel, sowie mehrere andere sprachliche und sachliche Sonderheiten). 22 b 2 + ורע. 24 hat A die beiden Stichen zusammengefasst und etwas abgekürzt. 27 a war in A $\phi\lambda\omega\sigma\tau\epsilon\tau$ $\epsilon\delta$ $\pi\alpha\gamma$ $\epsilon\alpha'$ $\alpha\lambda\sigma\epsilon\varsigma$ $\epsilon\alpha\tau$ (also $\epsilon\alpha$ $\alpha\lambda$ statt $\epsilon\lambda$). 27 b 1 so A, wo jedenfalls die erste Person vorangesetzt wird; M $\pi\alpha\gamma$ (hier küsst also die Hand den Mund). 28 nach Analogie von 11 eingeschoben. 31 a 1 so A; M + $\epsilon\lambda$. 31 b 3 M $\pi\omega\sigma\tau\epsilon\tau$. 31 b 4 so A; M vorher $\epsilon\lambda$. In A versichert also Ioh, seine Gäste hätten sich nie über Mangel an Freigebigkeit zu beklagen gehabt; dagegen M den vertrackten Gedanken listet, sie hätten gewünscht, es möchte doch einmal ein von ihm nicht Gesättigter nachgewiesen werden.

<i>Im kassit- k'iddan p'le'ej,</i>	33	אם כסה כאדם פסע'
<i>Idman k'chiddi 'aseni,</i>		לשמן כסתי עני
<i>Et e'rog idman riddo,</i>	34	כי אסרן המן רסה
<i>V'har m'pachot j'chil'et!</i>		וכו משפחת יחתי
<i>V'eddan, lo' egi' fittach!</i>		אדם לא אגא פתח
<i>Mi jitten li zenu' li!</i>	35	מי יתן לי זנע לי
<i>Hen idch, Soddaj ja'nen;</i>		הן תי עדי יעני
<i>Vesifr, kadd li ribi!</i>		וספר סתב אש רבי
<i>M' lo' 'al ikhmi -p'adman,</i>	36	אם לא על שמי אשא
<i>E'a'dman 'd'arot li!</i>		אשמי עמיה לי
<i>Misp'ar e'adaj -ggiddman;</i>	37	מספר עדי אדני
<i>Kemo' nigid 'qur'illanu!</i>		כמו נגד אקדנו

Jahve:

XXXVIII

יען י את איב מן

הסערה ראמר

<i>Mi zū nachākkh 'asāi,</i>	2	מי זה מחסך עצי
<i>Bemillā b'h'li dā'at?</i>		במלן ובבלי דעת
<i>'Zor nā' kh'gibōr ch'laqkha;</i>	3	אזר נא סובר הלצך
<i>Kā'ā'kho, a'hād'ēt!</i>		אשאלך וחדעני
<i>Efō kajīta b'jōad-ur?</i>	4	איפה הית בוסר ארן
<i>Haggēd, m' jād'itā b'nu!</i>		הגד אם ידעת בנא

34c = und ich sollte schweigen, sollte nicht hervortreten (um meine sieben betheorten Schuldlosigkeit vor Gott geltend zu machen und Aufklärung über mein Geschick zu verlangen)! Die falsche Verbindung mit dem Vorhergehenden hat zu der absurden Deutung geführt, Ich habe sich nicht etwa, um einer Entlarvung zu entgehen, Stillschweigen und Hausrarrest auferlegt; als ob Heuchler das zu thun pflegten oder sich dadurch sicherstellen könnten. 38—40 enthält eine sehr ungeschickte nachgetragene Vorwahrung gegen gewisse, nicht recht klar bezeichnete, Grundbesitzvergehen, nebst einer Unterschrift; offenbar hier angehängt, um nicht mit den auf Kap. 38 hinüberleitenden Aufforderungen 34c—37 zu schliessen und so eine Möglichkeit für die Einschaltung der Rede Kūn's zu gewinnen. Auszunehmen, Ich habe post festum eine zweite Serie von Protesten begangen wollen und sei darin von Jahve unterbrochen worden, verräth wenig Urtheilskraft. XXXVIII 2a1 so, wie es scheint, A; M כח (indem das defectiv geschriebene Wort für einen archaischen stat. absol. fem. gehalten ward, welcher aber hier einen unangenehm gelauteten Sinn ergeben würde). 2b2 hat A als כח in aramäischer Bedeutung aufgefasst und den letzten Buchstaben zum folgenden Worte gezogen, welches als כח gelesen zu haben scheint. 3b1 so A (nach Sald. und Memph.); M כח (aber in den Doubletten XL 7; XLII 4 noch richtig ohne !).

<i>Mi jdm m'modikkāh, kē tēdā?</i>	5	מי שם מודד כי תדע
<i>O nū naqāh 'le hāqqā?</i>		או מי נסה עלי דק
<i>'Al mē 'danāha hōfā,</i>	6	על מה אדניה חפצ
<i>V'nū jāra ān pinnāh;</i>		ויפר ירח אבן פנתח
<i>Brem jāchad kōk'hō bōqer,</i>	7	ברן יחד כוכבי בקר
<i>V'jār'u kōl 'nū 'Lōhim?</i>		ידע כל בני אלהם
<i>Uml' nūh bōl'otājim jēm,</i>	8	ומי מר ברלותים ים
<i>B'gichō, mārūchem jēq'?</i>		בנהו פרתם יצא
<i>B'gūnī 'anda lōlōh,</i>	9	בשני ענן לבש
<i>Vā'arūfūl' ch'tullātō?</i>		וערפל חתלתו
<i>Vat'hōr 'ālas chōqgo,</i>	10	ואשכר עליו חק
<i>Vad'pim b'rich nēl'itajim;</i>		ואשם ברה ודלתים
<i>Vad'mar: 'ād pō 'l'abō,</i>	11	ואמר עד מה תבא
<i>V'fo jikkōt g'ōn galitikkā.</i>		ופה יצבת אן גליך
<i>H'mimmēkēn zivvū- bōqer,</i>	12	המקד צות בקר
<i>Jiddā'ti 'āchur m'qimū,</i>		ידעת שחר מקמי
<i>Lē'chōs b'khu'fōt hādēq,</i>	13	לאחז בבנפת הארץ
<i>V'jānā'arē rād'im?</i>		ויושרו רשעים
<i>Tikkōppekē b'chōmer chōlām,</i>	14	תתקפק בחמר חלם
<i>V'jiddēq'bu b'chōm k'mō l'had;</i>		ותקצבו ודרכו כמו לבש
<i>V'jimmidnā' nēr'ta'im arb,</i>	15	וימנע מרשעם ארב
<i>Uz'rō' rāmū tikkōbōr,</i>		ודע רמח תשכר
<i>Hud'la 'ād nōl'kē jām,</i>	16	הבאת עד נכסי ים
<i>Uz'chōq' l'hām b'chōl'ikkā?</i>		ובחוקך חלם תחללכת
<i>H'niglā l'khu' sē're nāqat,</i>	17	הנולו לך שער מה
<i>Ved'd're qālmāt b'r'ā?</i>		ויערו צלמת הראה

5b = oder wer hat sie (die Erde) nach der Messschnur ausgemessen? 6a3 Accusativ statt des Nominativs beim Passivum. 6b1 וְיָ: מ. א. ש. 8a1—2 ידע (cyn-taktisch stimmig!); A ἔφαξα δὲ = ידע. 10a1 = da brach ich. 10a3 M דק. 11a4 so A (nach Clemens Rom. I Cor. 20); M + קר אב. 11b2—3 M ידע דק; A υπερβέβαται σοὺ τῶ ἐλάτῃ = קר אב (aus 10. 16). 12a1 י ידע סג; ידע. Gott fragt, ob Er das Licht etwa nach Anweisung oder mit Hilfe Iob's geschaffen habe; vgl. XXXIX 25a (27a), 12a2 von A richtig als erste Person aufgelöst. 13b2 + ידע (eine unvollziehbare Vorstellung). Die Störung der Finsternis durch das Tageslicht wird als ein Proben derselben auf der als Teppich gedachten Erde dargestellt. 14b2 bezeichnet, wie Kohel 18, alle Erscheinungen in der Welt; die Dinge erscheinen im Sonnenlichte auf jenem Teppich der Erde wie eine bunte Stickerei. A hat das Wort ידעס (αλλετεις) ausgesprochen und nachher ידעס ידע gelesen. 15a3 = ihr Versteck. M אב (A gibt das Suffix nicht wieder); zu geistreich für unsern Dichter, jedoch schon von dem Interpolator der Tristichen in M XXIV 17 weiter ausgeführt.

<i>Hibbānāh rāh'āh arē?</i>	18	הֲנִבְנָתָהּ רֹחֲבִי אֶרֶץ
<i>Haggāh, -a jadd'ā khēlah?</i>		הֲגַר אִם יִדְעָה כֹּלָה
<i>Jadd'ā, h' az tēlah,</i>	21	יִדְעָה בִּי אִם תִּלְדֵּךְ
<i>F'ālephr jamlēkh rēbbim.</i>		מִסְפַּר יִמְיָךְ רַבִּים
<i>E zā haddālek, jūlōn ar.</i>	19	אִי זֶה הַדֶּךְ יִשְׁכֵּן אֹר
<i>Vachōtekh, ē zā m'qōm,</i>		וְחֶסֶךְ אִי זֶה מְקוֹמוֹ
<i>Ki tiggachōmnu -l g'hōlo,</i>	20	כִּי תִקְרָעֵנִי אֶל נֶבְלִי
<i>F'ēhi tēbbā n'libat tēlō?</i>		וְכִי תֵבֵן נִחְבַּת בֵּיתִי
<i>Habā'ā ēl oq'rā kalg,</i>	22	הִבָּאת אֶל אֲצִרַת שֵׁלֵךְ
<i>Vaiq'rat bārad tē'ā;</i>		וְאֲצִרַת בְּרֵד תִּרְאָה
<i>Alē chaplēhī l'ē qor,</i>	23	אֲשֶׁר חָשַׁבְתִּי לַעֲשֶׂה עִיר
<i>Lejōm q'rob āmīlchānu?</i>		לְיוֹם קָרִיב וְאִמְלַחְנָה
<i>E zā dark jēchalēq rē,</i>	24	אִי זֶה דָּרֶךְ יִחְלַק אֶרֶץ
<i>Jafēq yadīm 'le arē?</i>		יִמְיָךְ קִדְּשׁ עַל־אֶרֶץ
<i>Mi filloy l'hēf l'ēla,</i>	25	מִי שֶׁלֵּךְ לִשְׁמֶךָ תַּעֲלֶה
<i>Vedārekh tēh'āz qōlō?</i>		וְדֶרֶךְ לְחַיֵּיךָ קוֹלֶךָ
<i>Mibbān mi jōqē' hāqqareh;</i>	29	מִבְּנֵי מִי יֵצֵא הַקָּרֵן
<i>Uk'h'fūr zānāyōn mi j'lādō?</i>		וְכֶפֶר שָׂמִים מִי יִלְדוּ
<i>Kān mīfīm jēchabbōn,</i>	30	כָּאֵן מִסִּים יִתְחַבְּבוּ
<i>Uf'ad l'hon jūlakhōle.</i>		וּפְאֵד לְחֹנִי יִתְלַכְדוּ
<i>H'tiqhōr mō'nāddat kīma,</i>	31	הֲתִקְוֶה מַעֲרֹדָה כִּמָּה
<i>O mōlēkhōt K'āl l'jūlakh?</i>		אִם מִלְּכֹת כָּל־יִתְלַכְהֶן

18a1 so. A; M + $\pi\tau$ (aus 16a; hier unzulässig, da die Breite der Erde nicht das Endziel, sondern das ganze Object dieses Erkennens bildet, die Uebersetzung *biē* zur äussersten Breite aber gerade die Hauptsache willkürlich hinzudenkt). 18b4 = ihr Mass oder Gewicht. Die jetzige Punctuation klingt sehr pressaisch, scheint auch in A nicht vorausgesetzt. 21a3 bei der Schöpfung, als nach δ das Mass der Erde bestimmt wird. 21a4 bedeutet als Hofai *wardst du schon geboren*, nicht: wardst du geboren. 21a3 M $\pi\tau\tau$ (falsche Gleichmachung mit 19a3, wo zu übersetzen ist *wo ist der Weg*, während der Sinn hier die Uebersetzung fordert: auf welchem Wege). 24a5 M π (schon in 12—15. 10—20 erledigt); A $\pi\alpha\chi\alpha$ = π (erst in 29). 26—27 > A. 28 unecht; tautologische und pressaische Nachbildung von 29; auch ist der Regen in 25. 37—38 zur Genüge erörtert. 31a2 *deppōn*; $\pi\tau\tau$. 32 > A. Hiernach, sowie nach dem zu IX 9 Bemerkten, wird man weder einen Sternnamen $\pi\tau$ oder $\pi\tau$, noch gar dessen Identität mit $\pi\tau\tau$ ($\pi\tau\tau$ aus $\pi\tau\tau$ = $\pi\tau\tau$) gelten lassen können. Man beachte ferner, dass sogar Am. V 8, wo Ioh IX 9 benutzt wird (wie Ioh IX 8 in Am. IV 13), $\pi\tau$ noch fehlt; beide Stellen bei Amos sind übrigens, wie Dunn bewiesen hat, sehr späte Interpolationen, vgl. auch WILKINSON'S Skizzen V 79. 129. 33 unerträglich abstract und farblos. 34 anticipirt in höchst störender Weise 37—38, so dass im interpolirten Texte an drei verschiedenen Stellen vom Regen die Rede

<i>H'illāh k'ragīm, v'jēlākū,</i>	35	הַתְּשִׁלָּה בְּרָקִים וְיִלְכּוּ
<i>V'jom'vā lekūh: hūnāu?</i>		וְיִמְדּוּ לָךְ הֵנּוּ
<i>Mi j'sapper v'chōgim v'chōkima,</i>	37	מִי יִסְפֵּר שְׂחָקִים בְּחִכְמָה
<i>V'vā'le-šamīm mi j'ākib,</i>		וְנִבְלֵי שָׁמַיִם מִי יִשְׁכַּב
<i>Be'agel 'āfar l'māg,</i>	38	בְּצֶלַת עֶפֶר לַמָּג
<i>Urjabin j'āubbāq?</i>		וְרִנָּם יִרְבֶּק
<i>H'iaqūd lēlāl' j'aref,</i>	39	הַתְּצֹד לְלֵאָל טָרֵף
<i>V'chōjūt k'firim tēmlē,</i>		וְחֹיִיט כְּפִרִים תִּמְלֵא
<i>Ki j'ādechū bīm'ōnē,</i>	40	כִּי יִשְׁתַּעַת
<i>Jā'vū h'aukkā l'mā āreb?</i>		יִשְׁבוּ בְּסֶבֶח לְמָא אֶרֶב
<i>Mi j'ākhin v'oreh qdō,</i>	41	מִי יִכֵּן לְעֵרֶב צִדּוֹ
<i>Ki j'lādar - El j'āved'at</i>		כִּי יִלְדָּא אֵל אֵל יִשְׁתַּעַת
<i>J'ā lib'v h'illāot,</i>		יִתַּעַת לְבַבִּי הַלְּלֹת
<i>J'hoqqē v'frochan ākhet.</i>		יִקַּע לִפְתָּחִי אֶכְחֵת
<i>H'chālēl ejjālot tēmōr,</i>	XXXIX 1 a	הַחֲלֵל אֵילַת תְּשִׁמֹּר
<i>Tūpār jar'chē l'itānā?</i>	2	הַסֵּפֶר יִרְדּוּ לִרְחֵן
<i>Chēlēlēhēm t'āllāchān;</i>	3 b	הַכְּלִיָּהִם תִּשְׁלַחַן
<i>Bēthēm j'irbu h'ābbār.</i>	4 a	בְּתוֹם יִרְבּוּ בְּבָר
<i>Mi 'illāh pāre' chōj'v,</i>	5 a	מִי שִׁלַּח פָּרָא חֹיִי
<i>'Ser pānāi 'rāto b'ēto?</i>	6 a	אִשֶּׁר שָׁמַח עִרְבָה בֵּיתוֹ

ist (im ursprünglichen nur einmal, da der Regen in 25 nur gelegentlich als Begleiterscheinung des Gewitters vorkommt). Zudem ist 33b wörtlich aus XXII 11 entlehnt, aber mit einer fast burlesken Sinnverbiegung, da derjenige, welcher einen Platzregen herbeikommandieren kann, doch wohl damit warten wird, bis er selbst unter Dach ist.

35 werden die Blitze als leuchtende Himmelserscheinungen mit den Sternen zusammengestellt. 41e1 v7r (durch die Textverstimmlung nothwendig geworden, aber gegen den klaren Sinn, da die noch gefütterten Nesthocker ja nicht herumfliegen können, und die angebliche Bedeutung *tamēto* = *schmachten, hungern* das reductio quid pro quo ist). Uebersetze: wann er unermüdlich herumfliegt. XXXIX 1a > A (M verschmilzt zwei Thierbilder miteinander, wodurch die Anschaulichkeit leidet). 1b1 musste selbstverständlich in M die Fragepartikel verlieren, welche vor 1a versetzt ist. 2. 2 so A (nach Sa'id, Syriacus. Itala, wo εἰς αὐτὸν εἰσέρχεται fehlt); M εἰς αὐτὸν εἰσέρχεται (der Interpolator wiederholt seinen Einschub 1a fast wörtlich). 3a > A. 4a1 so A; M vorher εἰς αὐτὸν. 4b > A (ἔτι ist offenbar Uebersetzung von עַד und ποῦ erst später durch Missverständnis des Sinnes darnach angehängt). 5b Glossa zu XXXVIII 31 b (deren ursprüngliche Form in A vorliegt: εἰσέρχεται εἰς αὐτὸν εἰς ἑαυτὸν = εἰς αὐτὸν εἰς αὐτὸν), welche an falscher Stelle in den Text eindrang (obgleich der wilde Esel nie Fesseln getragen hat) und vielleicht die erste Veranlassung zu der Verdoppelung dieser und der vorhergehenden Strophe in M ward. Doch scheint der Verdoppeler auch bestrahlt gewesen zu sein, die Rede des erscheinenden Gottes aus Tetrastichen

<i>Jipchāy lah'mehi qirja;</i>	7	יִשְׁחַק קִרְיָן קִרְיָה
<i>T'huli nuyā le' jīma'.</i>		הִשְׁמַת נֹשֶׁה לֹא יִשְׁמַע
<i>Hajibā rēm 'ak'dākhā;</i>	9	הִיאָה רֵם עֲבֹדךָ
<i>Im jālān 'al 'hādākhā?</i>		אִם יֵלֵךְ עַל אֲבֹנְךָ
<i>H'ālāhēh lū, tī rāb bāhū,</i>	11	הִתְנַתַּח בִּי בִּי רַב בָּהוּ
<i>V'la'eb elān f'g'ākhā?</i>		וְהָעֵץ אֵלֵי יַעַר
<i>H'tāhēn lānāh gāhūn;</i>	19	הִתְחַן לֹסֶם גִּבְהוֹן
<i>H'tāhēn qāvāh rēnā?</i>		הִתְלַבֵּשׁ צִמְאוֹן רִעְמָה
<i>Hāhē'illānū k'ārbā,</i>	20	הִתְעַשְׂשׂוּ כִּאֲרֵבָה
<i>Hādī nāhēd īfānūn?</i>		הִדֵּי נִהְדָּה אִימָה
<i>Jachpūr hā'meq e'jāpiz;</i>	21	יִחַד כְּעֵקֶם וְיִשַׁע
<i>H'kboch jāp' l'q'rat u'ānq.</i>		כִּבְחָ יָצָא לְקִרְיָת נֹשֶׁה
<i>Jipchāy l'fāhāh e'lo' jēhāt.</i>	22	יִשְׁחַק לְפִיחָה וְלֹא יִתֵּן
<i>V'lo' jādūh mipp'ne chāreh.</i>		וְלֹא יִשָּׁם סִפְפֵּי חֲרֵב
<i>'Alān lānīn hādāpā,</i>	23	עָלֹה לְרֵן הִיאָהָה
<i>Lāhāhēt ch'ānt e'khidān;</i>		לִחְבֵּי חֵת וְכֵן
<i>Hra't e'rigān f'gānūn' ānq.</i>	24	כִּרְעַשׁ וְרֵנָה יִנְמָה אִדָּן
<i>V'lo' jāmūnā k'qal e'fār.</i>		וְלֹא יִנְמַע כְּקַל שִׁפְפֵּר
<i>Hde e'fār jāmūn: hāhēh,</i>	25	בָּהוּ שִׁפְפֵּר יִנְמָה הִיאָה
<i>V'māhāhāq f'āhēh āhāq;</i>		וְהִתְחַק וְחֵת אֲבָן

in die feierlicheren Oktavaichen umzuwandeln; ein Effectmittel, an welchem der ursprüngliche Dichter, wie A bezeugt, untheilhaftig ist. Man beachte noch die ultra-prosaische, allerdings nur in M begangene, Benützung des Parallelismus, um die beiden Namen des wilden Esels aufzuzählen. 6b > A.

8 > A. 10 Jutat Doublette zu 9, wie schon die Wiederholung des Thiernames zeigt; scheint aber aus einer richtigen Variante zu XXXVIII 31a (dessen Parallelismus wir schon in XXXIX 5b wiedergefunden haben) entstanden zu sein, da A erst im zweiten Stiche von XXXIX 10 hat, im ersten dafür *ly* (עֵשׂ = עֵשׂוּ). 11b3 = Fehlerarbeit (Ackern), nicht: Ertrag. 12 Doublette zu 11, sollte wohl die durch 10 gestörte Strophik wieder herstellen. Beide Einschübe ziehen einen nebensächlichen Gedanken zu sehr in die Länge; auch sind Erntewagen in Palästina nicht üblich. 13–18 > A. 20b2 ward das He der Femininendung irrig für die alterthümliche Form des Suffixes der 3. sing. masc. gehalten. Uebersetze: in der Pracht (seines) schreckenden Wieherns. 21a1 *ēpōrēnā*; עֵשׂוּ. 21b1 von A richtig mit dem Folgenden verbunden, während die Accentuation daraus ein schiefes Gegenstück zu עֵשׂוּ macht. 23b in A etwas abgekürzt. 24b2–3 עָלֹה בִּי (affectiv. Uebersetzung). Uebersetze: und lässt sich beim Klänge des Heerhorns nicht zurückhalten. 25b3 ist der von einem heranziehenden Heere aufgewirbelte Staub (wie عُبَار). Die Anbahnung verdirbt die ganze Schilderung; denn ein grosser Dichter kann doch nicht sagen, das Ross rücke den Kampf, den Lärm der Führer und des Schlachtgeschrei!

<i>Re gën, häkhul'ehu;</i>	12	ראה נא רבנע
<i>Vah'dikk reid'im tächtam!</i>		ודרך רשעם תרחם
<i>Ton'nem tä'äfar jächud;</i>	13	טונם בעשר יחד
<i>Pach'em chabot battämin!</i>		פחדם חבש במגן
<i>Vegden ani edäkkä,</i>	14	ונם אני אודך
<i>Ki töd' Ikkä f'mäkkä.</i>		כי תודע לך ימך

Iob:

XLII 1

ויען איב את י ואמר

<i>Hen gällot, mi' 'äbäkkä!</i>	XL 4	הן גללת מה אשכך
<i>Jadi panti lemi fi.</i>		ידי שמתי לסו פי
<i>Achut däbbört- e'lo' ännä;</i>	5	אחת דברת ולא אשנה
<i>Ääjäim, e'li' eif' 'od.</i>		ושחיתם ולא אוסף (עד)
<i>Jadä'ä, ki khol täkhal,</i>	XLII 2	ידעת כי כל תכל
<i>V'lo' jibhag'e nitum'khä ma.</i>		ולא יבצר ממך מה
<i>Lakkän, higgädä, e'lo' -bä;</i>	3c	לבן הערבה ולא אבן
<i>Näbät minnemen-, e'lo' -dä'.</i>	d	נפלאה ממני ולא ארץ
<i>Lätäma' äm f'mä'äkkä;</i>	b	לשמע און שמעתך
<i>V'äldä 'eni yädd'kha.</i>		ועת עיני ראיהך
<i>'Al kün le'eti äm'as,</i>	6	על כן (לעתי) אמאם
<i>- V'nächänt- 'al 'äfar e'äfer.</i>		ונחמת על עפר ואפר

12a1 so A; M + c (aus 11). 5a4 M ^{אמר}; in A entspricht nichts. XLII 2b4 ^{עליו}; ^{עליו} (Reminiscenz aus Gen. XI 6). 3a - b = XXXVIII 2 war an den Rand geschrieben, um an die göttliche Zurechtweisung zu erinnern, welcher sich Iob hier unterwirft, und kam von da durch einen gedankenlosen Abschreiber in den Text; dasselbe gilt von 4, dessen zweiter Stichus wörtlich aus XXXVIII 2 (XL 7) entnommen ist, während der erste aus XXII 2-3 (XXXIII 51) zu stammen scheint, jedenfalls gar nicht hierher passt. 3e1 kündigt das Endergebnis an. 6a = darnach nehme ich mein Irrthum zurück (vgl. VI 8; A hat den Infinitiv als Perfect aufgefasst).

(Schluss folgt.)

Zur Erklärung der Armenischen Geschichte des Moses von Chorene.

Von

Gregor Chalathiantz.

Das kritische Studium des Textes der Geschichte Armeniens des Moses von Chorene auf Grund der handschriftlichen Varianten, welches eine grosse Bedeutung für das genaue Verständniss des Geschichtschreibers hat, ist leider bisher nicht weit gediehen. Als die beste Text-Ausgabe muss immer noch die venetianische (Gesamtausgabe der Werke i 1843, ii 1865) gelten. Was die Lesarten des Lambroner Codex betrifft, so hat Dr. BAUMGARTNER die Bedeutung derselben vortrefflich erfasst und beurtheilt (vgl. *ZDMG.* Bd. xxxv, p. 482 bis 490). Unter die Zahl der sogenannten interpolirten Texte ist auch der Codex von Sanahin (17. Jah.) zu rechnen, in welchem sich ausserdem eine Menge von Fehlern, die durch unwissende Abschreiber hineingekommen sind, finden.¹

Indem ich im Ganzen mit Dr. BAUMGARTNER übereinstimme, erlaube ich mir dabei auf einige Lesarten des Lambroner Codex zu verweisen, welche mir glaubwürdiger erscheinen als die Varianten der Venotianer Ausgabe und welche älteren und besseren Vorlagen entstammen können.

¹ Die Varianten dieser Handschrift (über 3000 an Zahl) sind unter Vergleichung derselben mit der in Tiflis (1881) erschienenen Ausgabe des Moses von N. MAHR im vi. Bande der *ՀԱՅԿԻ ԵՐԵՄԱՆ ՕՐԻՃԱԿ ԻՆՏԵՐ. ԲՅՈՒՆ. ԱՐՄԵՈՒ. ՕՐԹ.* p. 135—228 herausgegeben worden.

1. Im 6. Cap. des II. Buches des Moses von Chorene kommt eine Stelle vor,¹ welche der venetianischen Lesart gemäss, die in sämtlichen Uebersetzungen vorliegt, den Vater der armenischen Geschichte in sehr unvorteilhaftem Lichte erscheinen lässt; denn der Geschichtschreiber würde sich selbst in diesem Falle als einen solchen hinstellen, der wissentlich einen gleichgültigen Standpunkt zur Wahrschaffigkeit seiner Erzählung einnimmt. In Anbetracht der Unzuträglichkeit und des Widerspruches in einer derartigen Handlungsweise besonders bei einem Historiker, der wie Moses von Chorene beständig über Treue und Wahrschaffigkeit seiner Darstellung redet, haben die Uebersetzer diese Stelle auf ihre Art wiedergegeben, indem sie willkürlich dieselbe übersetzten, ohne ihrerseits irgend welche Erklärungen und Motivirungen zu geben. So übersetzt LANGLOIS, dem ersten italienischen Uebersetzer² folgend, fast wörtlich: „J'ai seulement signalé en passant les localités, laissant de côté les particularités (total willkürliche Uebersetzung des Wortes *qšawumne*) et les formes du style.“³ In der deutschen Uebersetzung⁴ findet sich fast ganz dasselbe: „Ich gehe, indem ich das Genauere (*qšawumne*, was eigentlich glaubwürdig bedeutet) und die Reihenfolge bei Seite lasse, allein die Orte durch . . .“ Denn wollte man genau die Worte des Textes wiedergeben, wie dies der erste französische Uebersetzer⁵ gethan hat („sans trop m'attacher à la vérité . . .“) so hätte man so zu übersetzen: Ich habe erzählt, indem ich die Glaubwürdigkeit (sic!) und Reihenfolge der Ereignisse bei Seite gelassen habe.

Ist es aber möglich, dass ein Geschichtschreiber selbst die Glaubwürdigkeit des von ihm Erzählten bei Seite setze? — Die bekannte

¹ „... զի սնոյն միայն զսոցիսն նշանակելով, զšawumne և զհնի թոյն թողել.“

² „Ho notati solamente i luoghi in passando (lasciati i particolari a la cura dello stile.“) — *Storia di Moss Corene versione italiana* da N. TOMASEO, Venezia 1841, p. 105.

³ *Collection des Historiens Arméniens*, Paris 1869, II, p. 82.

⁴ *Des Moss von Chorene Geschichte Gross-Armeniens*, aus dem Armenischen übersetzt von Dr. M. LAUR, Regensburg 1869, p. 61.

⁵ *Moyse de Chorène*, Paris 1836, traduction française par LE VAILLANT DE FLOHIVAL, p. 65.

Handschrift von Lambton liefert gerade an dieser Stelle eine andere Lesart,¹ welche sowohl logisch als auch grammatisch richtig erscheint: *... զի անոկոց նշանակելով միայն զսեպիս հարստութիւն զոճն ի բոց թողեալ* — ‚ich werde nur auf die glaubwürdigen Stellen (Punkte) hinweisen, indem ich die Ordnung oder Folge (der Facta) bei Seite lasse.‘ — Diese Lesart bietet auch die erste Textausgabe des Moses von Chorene (Amsterdam 1695, p. 120) und die lateinische Uebersetzung der Gebrüder Winstok (London 1736, p. 90), auf welche keiner von den Uebersetzern geachtet hat.

2. Der Anfang des Cap. 32 des III. Buches ist bei sämmtlichen Uebersetzern verworren und unverständlich. Sie verwechseln die Bedeutung zweier gänzlich verschiedener Wörter *խոբ* (*šap*) und *փոս*, von denen das erstere eine künstlich in cylindrischer Form hergestellte Grube bezeichnet, zum Aufbewahren von Getreide, welcher Gebrauch noch bis jetzt in Armenien besteht (französ. *silo*); das zweite aber ein Graben (französ. *fosse*) ist. Dadurch dass nun die Uebersetzer beide Wörter im Sinne von Graben (*fosse*) auffassten, wurde der Sinn der betreffenden Stelle entstellt; vgl. die italienische Uebersetzung von TOMMASO (p. 318), die erste französ. (p. 178) und zweite (II. T., p. 75) Uebersetzung von LE VAILLANT DE FLORIVAL, sowie diejenige von LANGLOIS (*Coll.* II, p. 143). Bei LAURE heisst es: (König Arsachak liess die Güter der ermordeten Kamsarier in Armavir zusammenbringen und aufliegen, wofür) ‚zwei sehr tiefe und gewaltig breite Gräben grub man in der Stadt Nachschavan und brachte dorthin auf Wagen die Güter (sic!) der Burg der Kamsarier. Als die Fuhrleute von Thieren zernagte Menschenknochen auf dem Rande eines Grabens zerstreut sahen, erkundigten sie sich und erfuhren, dass es die Gebeine ihrer Herren seien; sie sammelten dieselben im Schilfe auf Wagen und beerdigten sie in den Gräben. Als Arsachak das erfährt, lässt er die Fuhrleute über einem Graben an einem Galgen aufhängen‘ (p. 188).

Vor allen Dingen ist hier weder von Gütern, noch von Schätzen (*trésors* bei LANGLOIS und LE VAILLANT) der Kamsarikanen, deren

¹ *Թողեալ թիւն* . . . von J. KARENDATZ, Tiflis 1868, p. 60.

sich König Arschak bemächtigen will, die Rede, sondern einfach von den Getreidevorräthen¹ derselben, welche im eigenen Dorfe der Kamsarakaner in zwei sehr tiefen und gewaltig breiten Gruben² aufbewahrt wurden. In Folge dessen kann es also nicht heissen „die Gruben graben“, sondern „die Gruben aufdecken, öffnen“ — um das Korn herauszuholen. Drittens befanden sich die erwähnten tiefen Gruben mit Korn im Dorfe Nachschavan, welches den Kamsarakanern gehörte, folglich waren die dort befindlichen, den tiefen Gruben entnommenen Getreidevorräthe nicht dorthin, d. h. wieder nach Nachschavan, gebracht worden, sondern in die Hauptstadt Armavir, zum Könige Arschak. Viertens erblickten die Fuhrleute, welche dem Könige diese Vorräthe zuführten, auf der Rückfahrt von Armavir in der Nähe der Hauptstadt an einem Grabenrande die Knochen ihrer Herren; in der deutschen Uebersetzung steht auch hier „Graben“. Endlich lässt Arschak die Fuhrleute nicht „über einem Graben“ aufhängen, wie die Uebersetzer den Text wiedergaben, verleitet durch die venetianische Ausgabe (*ի վերայ խորքի*), sondern über den erwähnten zwei Gruben im Dorfe Nachschavan, was durch die Lesart von Lambron bestätigt wird (*ի վերայ խորքի*).

3. Im 13. Cap. des II. Buches erwähnt Moses von Chorene bei Gelegenheit der Aufzählung von griechischen Schriftstellern, welche von den grossen Eroberungen des armenischen Königs Artases berichten, des Phlegon, Polykrates, Eungoras und eines unbekannten Kamadros (*Պփե և Պանդրոս*³). Die Handschrift von Lambron schreibt hier: *Պփե և Պանդրոս* (p. 68), — was der verstorbene v. Gutschmid scharfsinnig benutzte,⁴ um den vollen Namen eines griechischen Schriftstellers (*Σαπυρδρος*) herzustellen, welcher bisher unter der hypokoristischen Namensform *Σαπυρ* bekannt war und der Verfasser des Werkes *Εὐρυπαρα* ist.⁵

¹ Vgl. *Faustus von Byzanz*, Armenisch. Text, VI. Buch, Cap. 19, p. 129 (Ven. 1822).

² Gutschmid liest: *Պփե և Սանդրոս* — er schreibt auch *Σαπυρδρος*; — vgl. seine Abhandlung: *Ueber d. Glaubwürdigkeit der armen. Gesch. des Moses von Chorene*, p. 29.

³ Vgl. einige Lesarten der Lambroner Handschrift, welche bestätigt wird durch Parallelstellen der armenischen Uebersetzungen des Philo und des Pseudo-Kallisthenes.

4. Im 23. Cap. des 1. Buches werden die Söhne des assyrischen Königs, Sennecherim, Adramel und Sanasar erwähnt, welche der Bibel gemäss ihren Vater getödtet und sich nach Armenien geflüchtet hatten, wo sie nach Moses von Chorene vom armenischen König Skaiordi freundlich aufgenommen wurden, sowie von dem letzteren ein Gebiet im Süden Armeniens erhielten; sie galten für die Stammväter der Geschlechter Artzruni und Genuni. Bei Moses von Chorene kommen die assyrischen Prinzen zweimal vor: das erste Mal in der oben erwähnten Form — Adramel und Sanasar — und weiter — nur einige Zeilen weiter unten, — Sanasar und Argamozan. Hieraus ergibt sich, dass Adramel und Argamozan eine und dieselbe Person bezeichnen. Warum aber einer von den assyrischen Prinzen zwei vollständig verschiedene Namen trägt, hat keiner der Uebersetzer des Moses von Chorene bisher auf befriedigende Art erklärt. Die Erklärung LANGLOIS,¹ welche der ersten italienischen Uebersetzung entnommen ist, ist meiner Meinung nach verfehlt. In der That lässt sich die Frage aber ziemlich leicht entscheiden. Der Name des ältern assyrischen Prinzen findet sich in der Bibel² und bei Josephus Flavius³ nur in der Form Ἀδραμελῆχος, der andere Name ist dort unbekannt; in der zweiten Form — Argamozan — wird der assyrische Prinz nur bei Eusebius erwähnt, welchem die erstere Form (Ἀδραμελῆχος) unbekannt ist. Da nun Moses von Chorene sowohl die Bibel als auch Eusebius⁴ benutzt hat, so hat unser armenischer Historiker das eine Mal den Namen der Heiligen Schrift gemäss gesetzt, das andere Mal sich aber nach des Eusebius Chronik gerichtet. Daher denn die zwei

bei Néandre de Byzance (vgl. die lithographirte Ausgabe einer kleinen kritischen Abhandlung über Moses von Chorene, Stockholm 1887, armenisch.)

¹ Arkamozan est le surnom d'Adramelek; mais comme ce surnom n'est pas donné dans les livres saints, on doit croire qu'il s'était conservé dans les traditions nationales, ou que M. de Khorène l'avait trouvé mentionné dans le livre de Mar-apas-Catanz. (*Coll.* I, 34; vgl. die italienische Uebersetzung von TOMMASO, p. 68, Anmerkung 3.)

² *Buch der Könige*, IV. 312, 37.

³ *Ant. Jud.* I, 1.

⁴ *Chron.* I, p. 31. Vgl. auch *Fragm. Hist. Graec.*, ed. MÜLLER II, 504, § 12.

Namen für eine Person: Adramel und Argamozan. Doch ist die Frage hiermit noch nicht erschöpft. Es handelt sich darum, dass der uns beschäftigende Name bei Eusebius unter der Form Ardumazan erscheint, während alle bekannten Handschriften des Moses von Chorene Argamozan lesen. Angenehm scheint uns hier es mit einem und demselben Namen zu thun, trotzdem in dem einen Falle *g*, in dem anderen *d* steht, — zwei total verschiedene Buchstaben, welche von den Abschreibern ihrer äusserlichen Ähnlichkeit wegen im Armenischen (*չ*, *դ*) mit einander verwechselt wurden.

5. Am Ende des 7. Cap. des II. Buches findet sich ein grusisches Wort **Սեփծաղ** (Venetianische Ausgabe) oder **Սեփծաղ** (Lambroner Lesart), welches ‚königliches Geschlecht‘ bedeutet. Einige der Uebersetzer hielten sich für berechtigt — wahrscheinlich aus Unkenntniss der grusischen Sprache — diese Lesart für falsch zu halten und dafür **Սեփծաղ** oder **Սեփծաղ** zu setzen, indem sie diese angeblichen Fehler durch Verwechslung der beiden, formell einander ähnlichen armenischen Buchstaben **Ս** und **Ս** erklärten;¹ und die letzte Venetianische Ausgabe (1881) hat definitiv die Lesart **Սեփծաղ** zu allgemeiner Gültigkeit erhoben. — EXER² und LAURE³ sind jedoch der ersteren Lesart — **Սեփծաղ** — treu geblieben. In jedem Falle bietet diese Variante nichts Fehlerhaftes: im Georgischen bedeutet sowohl die eine, als auch die andere Form dasselbe — sowohl *seph* als auch *mephe* bedeutet ‚König‘ und die Form *seph* ist vielleicht die ältere. Vgl. z. B. den alten Ausdruck *sephiskveri* wörtlich ‚königliches Brod‘ für das Brod, das beim heiligen Abendmahl den Gläubigen gereicht wird. In der georgischen Geschichte (*Kharthlia zchowebi*) findet sich nicht selten die Form *sephs* zur Bezeichnung von ‚König‘ oder ‚Prinz‘. Folglich sind die vorliegenden Varianten nicht etwa aus einer Verwechslung der Buchstaben entstanden.

¹ Vgl. die I. und II. italienische Ausgabe von TOMMASO (p. 111) und LASOLUS (*Coll.* I, p. 48).

² Vgl. die II. russische Uebersetzung der *Armenischen Geschichte des Moses von Chorene*, Moskau 1858, p. 83, und Anm. 197.

³ *Geschichte Gross-Armeniens des Moses v. Chorene*, p. 84.

6. Endlich will ich bei einer Stelle aus der Geschichte des Moses von Chorene stehen bleiben, welche einen Stein des Anstosses für alle Uebersetzer abgegeben hat.

Im 30. Cap. des 1. Buches führt der Historiker folgendes Citat aus einem alten Volksliede über die armenische Königin Sathinik an: *Բա՛ն է ածնայր, ածն, Խորթ եղբիկ ակիկն ածնածս զարարաւսր, խաւարս ե զախց խաւարժի ի քարակցն Երգասանայ՝* — Wegen der Unbekanntschaft mit den gesperrten Wörtern, wurde die Uebersetzung dieses Stückes dem ungefähren Sinne nach gegeben. So übersetzen die Gebrüder Wmsron: „Praeter haec Sathinica valde concupivit operculum planum tenebricosum ex pulvino Argovani“ (p. 73). In der 1. russischen Uebersetzung (1809) ist diese Stelle ausgelassen. Der italienische und französische Uebersetzer geben zwei von den unbekannten Wörtern im Sinne von ‚Kraut‘ wieder — l'erba, l'herbe: „La principessa Satinig, dicono ancora, bramasse ardentamente dalla mensa d'Arcavan l'erba *ardakâr*, e l'erbolina *ditz*“ (p. 83). Vgl. auch bei LANGLOIS (*Coll.* 1, p. 39—40). Der zweite russische Uebersetzer fasst diese Stelle ganz anders auf: Die Königin Sathinik brannte vor starkem Verlangen darnach, das Diadem von Argavan zu tragen und auf seinen Polstern (Kissen) zu ruhen,¹ — wobei von vier unbekannten Wörtern nur eines übersetzt ist und überdies nicht im Sinne von Kraut, wie bei den beiden früheren Uebersetzern, sondern von Diadem, indem Erix das Wort *զարարաւսր* als Accus. von *արարաւսր* (eigentlich *արարաւայր* = Diadem) auffasst. LAURE übersetzt folgendermassen: „Die Princessin Sarthenik, sagt man, hatte Verlangen nach dem Krante Artachur und der Knospe Tits auf der Tafel Argavans“ (p. 51). — Der verstorbene Professor K. PATKANOW hat schon im Jahre 1882 im 1. Theile seiner *Մատենական արмянեայի լեզուի* die Aufmerksamkeit hierauf gerichtet, und schling seinerseits mit Benützung des grossen Wörterbuches der Mechitaristen und PAUL DE LAGARDE's *Armenischen Studien* (p. 53.) eine Bedeutung für die erwähnten vier Wörter vor, im Sinne LAGARDE's, welcher zuerst das

¹ „Царьца Сартиникъ сильно горѣла желаніемъ носить діадму Артавана и возмечать на подушкѣхъ его“ (p. 69).

Wort *garpunfump* *zartakur* als Name einer Pflanze erkannt hatte (vgl. neupers. *سدر* 33; VULLIERS, *Lex. Pers.-Lat.* II, p. 127). Nachdem Prof. PATKANOW auf diese Weise die Bedeutung der vier Wörter als Pflanzennamen bestimmt hatte, wobei er das Wort *pupš* nicht in dem Sinne von ‚Kissen‘, sondern von ‚Schienbein‘ auffasste, gelangte er zum Schlusse, dass der Sinn der Stelle im Allgemeinen doch dunkel sei.

Um nun den Sinn dieser dunkeln Stelle aufzuhellen, schrieb ich Prof. PATKANOW; derselbe hielt meine Meinung für durchaus wahrscheinlich und bemerkenswerth und druckte ein Bruchstück aus meinem Schreiben im II. Theile seiner ‚*Matrapian*‘ p. 44 ab. Ich halte es nicht für überflüssig diese Stelle anzuführen:


„... Ich kann auf eine genaue Untersuchung der Bedeutung der Wörter *fuicupen*, *ufeg*, *fuicupš* nicht eingehen; für mich genügt es, dass dieselben alle — selbst das Wort *garpunfump* eingerechnet — augenscheinlich Benennungen von Blumen und Kräutern sind. Indem ich nun dieses zur Kenntniss nehme und das Wort *ʔ pupšfeg* in der gewöhnlichen Bedeutung durch ‚Kissen‘ übersetze, könnten wir dieses Bruchstück auf folgende Art übersetzen: ‚Die Königin Sarthenik wünschte lebhaft (zu haben) Blumen und Kräuter aus den Kissen Argawan's.‘ Was bedeutet dies aber? Bei den Armeniern besteht bis auf den heutigen Tag der Brauch — oder besser gesagt — das Zaubermittel, demgemäss ein Mädchen (oder ein Mann), welches die Zuneigung des Geliebten zu erlangen hofft, ohne Wissen des Letzteren ihm heimlich allerlei Kräuter und Blumen unter das Kissen legt. Nach Verlauf einer gewissen Zeit werden diese Kräuter heimlich in das Kissen der Liebe heischenden Person hinübergelegt, womit zugleich auch die Liebe des Kissenbesizers übertragen werden soll. — Meines Erachtens nach deutet das angeführte Bruchstück des Liedes über Sarthenik auf diesen volksthümlichen Brauch hin, welcher zweifellos in die ältesten Zeiten zurückgeht.“

The Aśoka Edicts from Mysore. ✓

By

G. Bühler.

At the end of the three most interesting enlarged versions of the New Edicts, which Mr. L. Rice has found in Mysore and published in his able *Report*, dated February 1892, occur a few signs which have not yet been read. Photographs of the squeezes of the Brahmagiri and Siddhapura versions, which I owe to the kindness of Mr. Rice, permit me to fill up the lacuna and to give a number of new readings of other passages.

The unexplained signs are letters of the Kharoṣṭhī or Baetro-Pali alphabet fully agreeing with those of the two northern versions of the Rock-Edicts. The Brahmagiri version (L 13) has five, which according to the photograph are  and contain the word *lipikareṇa* "by the scribe or clerk". Mr. Rice's facsimile (*Rep.* p. 5) shows instead *lipakareṇa* with a rather disfigured *li* and *pa*, but the photolithograph at the end of his publication has the correct reading, though very indistinctly. The photograph of the Siddhapura version has at the beginning of line 22 very distinct remnants of the letter *pa* and faint traces of *kareṇa*. The facsimile of the Jaṭiṅga-Rāmeśvara version (*Report* p. 7), offers distinctly *kareṇa*. In the first and third versions the Kharoṣṭhī letters are immediately preceded by remnants of the word *likhitam*, and the latter again in the first and second by *Paḍena*, or a fragment thereof, and in the third by *Paḍena*. It is, therefore, not in the least doubtful that the last sentence was *Paḍena* [*Paḍena*] *likhitam lipikareṇa* "Written by *Paḍa* or *Pada*, the scribe".

The sentence proves that all the three documents were written by the same clerk, and their not inconsiderable verbal differences throw a great deal of light on the manner in which the clerks of ancient times worked. It is plain that they were as little able to produce two copies, exactly alike, as their descendants in modern India. The occurrence of the Northern Kharoshtri letters in an inscription from Southern India proves something more. *A priori* two explanations of the fact are possible. It may either be contended that the theory is erroneous, which declares the Kharoshtri alphabet to have been confined to the Pañjāb and the immediately adjoining districts of the North West Provinces, and that these characters were used together with the other alphabet all over India. Or it may be assumed that Paḍa, being a professional clerk, in some way or other had acquired an acquaintance with the Northern characters, and, being proud of his accomplishment, tried to show it off. The second explanation no doubt is preferable as the epigraphic evidence, hitherto available, speaks very much against a wide spread of the Kharoshtri. Moreover, the fact that these characters are used for a single word, describing the quality of the writer, really looks as if a pleasantry or a boast were intended. The natural answer to the further question, how Paḍa became acquainted with the Kharoshtri is that, being a royal clerk, he probably served also in the Northern portion of his master's wide dominions. In our days the men of the writer-classes know only those alphabets, which are used in their homes. A Gujarātī can write the so-called Gujarātī and the Śāstri or Devanāgarī, possibly also the Arabic characters. A Marāṭhā is acquainted with the current-hand of his native district the Moḍī and with the Devanāgarī, or if he comes quite from the south, also with the Kanarese alphabet. But, it would be useless to look among the clerks of Western India for one who could copy Śāradā, Tākari-Dogrā, or Gurmukhī MSS. or even only decipher them. It is not probable that the case stood differently two thousand years ago, when the communications were much more difficult. If in these early times we find a clerk using in Southern India an alphabet otherwise confined to the North, the circumstances,

which enabled him to do so, must have been very peculiar, and, if we find him copying a royal edict in the South and inserting a word in Northern characters, the natural inference is that his master had possessions both in the South and in the North and that he had served in both these parts of India. If the probability of this explanation is granted, it must also be conceded, that the *Ayaputa* and the *Mahāmātas*, who sent the orders to Isila were indeed, as Mr. RICE holds, officials in the employ of Aśoka. M. SENART's view (*Notes d'Ép. Ind.* iv, 27), according to which the *Ayaputa* was a local chief loosely connected with the great Maurya, is less probable.

In connexion with this matter I must state that ever since the discovery of a fragment of the eighth Rock-Edict at Supārā-Sūrpāraka, I have been inclined to attribute greater weight to certain indications of a Maurya occupancy of parts of Southern India. I have not doubted that Aśoka and presumably his ancestors held the whole of the Konkan. It seemed to me very probable that those Maurya kings of the Konkan, whom Pulikeśi II. conquered in the seventh century A. D., were descendants of members of the ancient dynasty, who managed to save something out of the wreck of the Maurya empire. I also thought it possible that parts of the Marāṭhā and Kanarese districts (probably annexed by governors of the Konkan) might have belonged to the Mauryas. The stories of the southern Buddhists regarding missions to Mahisla and Vanavāsa and especially the frequent occurrence of the family name *More*, i. e. Maurya, in the *Marāṭhā Deś* and in Kāparā were the circumstances which raised this suspicion. For, it seemed to me natural to explain the occurrence of *Moras* among the Marāṭhās in the same way as that of *Chalkes* (Chalukya), *Shindes* (Sinda), *Shelārs* (Śilahāra) and so forth. Mr. RICE's important discovery has now made all guesses unnecessary. However, these points, it seems to me, still deserve mention as corroborative evidence.

Mr. RICE's photographs yield also particularly interesting results for the restoration of the second part of the inscriptions, which, as M. SENART (*op. cit.*, p. 21) has recognised, begins with the words *eo*

hevañ. I here give my reading and translation of the Brahmagiri version reserving the fuller explanations for an other place: —

So hevañ Devāyañ Piye [8] āha: mātāpitiṇ sāsūṇitaviye, ho-
meva gar[ust. (garuteaṇ?)] prāṇesu drahyitavyaṇ, sacchañ [9] vata-
viyañ. So ime dharmagayā pavatitaviyā, hameva aṇtecōṇisā [10] ācha-
riye apachāyitaviye, ātikesu cha k[u] ya[sthā]rahāṇ pavatitaviye
[11] Esā porāyā p[sa]kitti, dighāvusa cha esa, hevañ esa kaḥariye [12]
cha Paḍena¹ likhit[am] lipikareya [13].

Translation into Sanskrit: — *Tad evaṁ Devānāṁ priya āha | mātā-
pitarāṇ śāśvāśitavyaṇ | evaṁ eva gauravaṇ prāṇiṣu darhāyitavyaṇ |
satyaṇ vaktavyaṇ | ime dharmagayāṇ pravartayitavyāḥ | evaṁ evān-
tecāśināchāryopachetavyo jātīṣu cha khala yathārhaṇ pravartita-
vyā | esā purāyā prakṛitīḥ | etach cha dīrghāyusaḥ bhavati | evaṁ
etat kartavyaṇ cha | Paḍena likhitam lipikareya ||*

Translation into English: — 'Even thus speaks the Beloved of the gods: 'Obedience should be rendered to mother and father. Moreover, the respect for living creatures should be made firm; the truth should be spoken. Even these virtues, prescribed by the sacred law, should be practised; moreover, the pupil should honour his teacher, and to- wards blood-relations one should indeed behave as is due to them. This is the ancient norm (of virtuous conduct), this conduces to long life and this should thus be performed'. Written by Paḍa, the scribe."

In the first section the photograph confirms (l. 5.) M. SEXTANT's correction *pakamamiṇeṇa* for *paka ghaṇeṇa*. And in the first line I believe that both photographs point to the reading *Sevaṇṇagiriṇe*, "from Sengir" instead of *Sivaṇṇagiriṇe* and *Tachāṇṇagiriṇe*. But the first syllable is doubtful and a careful comparison of a good impression is required.

January 25, 1893.

¹ Possibly *cha* may have to be connected with the following *Paḍena*. The name would thus be *Chapaḍa*, which on the analogy of *mahidā* for *mahid* (Gir. R. Ed. II) might stand for *Chapala*.

Die altsemitischen Inschriften von Sendschirli.

Von

D. H. Mäller.

Ausgrabungen in Sendschirli.¹

Seit mehreren Jahren ist es im engen Kreise von Fachgenossen eine bekannte Thatsache, dass in Nordsyrien eine neue Stätte von Alterthümern entdeckt worden ist. Schon im Herbste des Jahres 1889 stand ich im Berliner Museum bewundernd vor der gewaltigen Statue Aarhaddon's und dem Bruchstücke eines sehr alterthümlichen Denkmals mit einer grossen Inschrift in altsemitischen Buchstaben. Diese Denkmäler, sagte man uns, stammen aus Sendschirli, einem unscheinbaren Kurdendorf im nordwestlichen Syrien, am Fusse des Amanusgebirges in der grossen Ebene zwischen diesem und dem Kurd-Dagh, etwa 37 Grad 6 Minuten nördlicher Breite und 36 Grad 41 Minuten östlicher Länge von Greenwich und gegen 550 Meter über der See gelegen. Die Ausgrabungen daselbst wären auf Kosten des Orient-Comités, das sich zum Zwecke der Erforschung Vorderasiens gebildet hatte, unternommen und von dem berühmten Entdecker des Altars von Pergamon, Director Dr. HUMANN, und unserem Landsmanne Dr. FELIX v. LUSCHAN geleitet worden.

Eine zweite Expedition unter Führung von Dr. v. LUSCHAN, Prof. ERTING und Architect KOLDEWEY wurde gegen Weihnachten 1890 von demselben Comité mit reichen Hilfsmitteln ausgerüstet. Die

¹ *Ausgrabungen in Sendschirli*. I. Einleitung und Inschriften. Mit einer Karte und 8 Tafeln. Berlin, BREMANN 1893 (Mittheilungen aus den Orientalischen Sammlungen der k. u. l. Museen zu Berlin).

Ausgrabungen wurden diesmal (von Januar bis Juli) in grossem Style fortgesetzt. Aus sachlichen Gründen wurde Stillschweigen über die Resultate der Ausgrabungen beobachtet und ein Schleier des Geheimnisses über die eigenartige Schatzgräberei gebreitet. Dass auch eine dritte Expedition (von October 1890 bis April 1891) ausgeführt worden war, ist mir erst jetzt bekannt worden. In Fachkreisen war man auf die Ergebnisse dieser Ausgrabungen, der ersten von Deutschland unternommenen, sehr gespannt, und die einzelnen durchsickern den Nachrichten erhöhten nur die Begierde, endlich den Schleier gelüftet zu sehen, der die neuen Entdeckungen verhüllte. Nun liegt das erste Heft des Berichtes vor, und dieses enthält des Neuen und Merkwürdigen so viel, dass es Pflicht und Vergnügen zugleich ist, die öffentliche Aufmerksamkeit darauf zu lenken.

In einer äusserst anregenden und lehrreichen Einleitung schildert Herr v. Leschaz die wesentlichen Resultate der Ausgrabungen, die nach und nach durch Veröffentlichung der ausführlichen Berichte, der schönen Reliefs und der zahlreichen Pläne verlebendigt werden sollen. Der Schutthügel von Sindschirli, der nun zum Theil aufgedeckt ist, bildet durchaus keine vereinzelte Erscheinung. Im ganzen Gebiet des Orontes, in der Thalebene des Melas und weiter bis zum hohen Taurus bedecken derlei Hügel den Boden. Es sind nicht natürliche Erhöhungen, sondern Trümmer alter Burgen und Städte, die unter den Ruinen noch Ueberreste des alten Lebens und der alten Herrlichkeit bergen.

Ein solcher Schutthaufen ist Sindschirli, das seit 1883, da es von PUCHSTEIN und v. LESCHAZ gesehen worden, als Ruinenstätte auf der KIEPERT'schen Specialkarte erscheint und dessen Erdbewegung nunmehr in drei Expeditionen von 15 Arbeitswochen mit durchschnittlich 80 Arbeitern täglich und 43 Arbeitswochen mit durchschnittlich 143 Arbeitern täglich und mit Zuhilfenahme schmalspuriger Eisenbahnen zur Entfernung des Schuttes etwa die Hälfte der gesammten Masse des Hügel erreicht hat.

Die Freilegung des grossen Burgthores mit 40 Reliefdarstellungen, der Nachweis eines gleichfalls mit alterthümlichen Reliefs

geschmückten Ausseenthores, der Fund einer grossen assyrischen Stele Asarhaddon's und ein zufällig in der unmittelbaren Nähe des Hügels aufgefundenes Stück einer grossen Statue mit einer altsemitischen Inschrift waren die wichtigsten Resultate der ersten Expedition.⁴ Der zweite Feldzug wurde mit der Auffindung von vier Statuen eröffnet, von denen eine wieder eine altsemitische Inschrift trug. Durch die Fortsetzung der Ausgrabungen wurden die doppelten Ringmauern der Unterstadt blossgelegt. Jede dieser kreisförmigen Mauern von mehr als zwei Kilometer Umfang hat hundert Thürme und drei Thore. Auch die Burgmauern, die unregelmässig eiförmig sind, konnten zum Theil gefasst werden, so dass der höchste und älteste Theil der Stadt von einem fünffachen Mauergürtel umgeben erscheint. Im Inneren der Burg sind bis jetzt ein alter Bau mit zwei hohen Thürmen, ferner zwei Paläste, einer im Nordosten und einer im Westen aufgedeckt und untersucht worden, von denen der Westpalast wieder eine altsemitische Bauinschrift barg. Der Westpalast ist gleichzeitig mit der semitischen Inschrift, der Nordpalast jünger, die beiden Thürme und die Umfassungsmauer sind älter. Der Einblick, den die Ausgrabungen in die von Schutthügeln bedeckten Geheimnisse gewähren, ist merkwürdig genug. Mitten zwischen den rohen Reliefs syrisch-kappadokischen Styles mit den sogenannten hattischen Hieroglyphen stand im äusseren kleinen Hofe des Burghores der gewaltige Monolith Asarhaddon's, als ob den Entdeckern gleich die älteste Zeit der Gründung der Burg und die letzte Blüthe vorgeführt werden sollte; und damit auch der Uebergang zwischen der Urzeit und der letzten Periode assyrischer Herrschaft nicht fehle, stellen sich die altsemitischen Inschriften ein, die, älter als das assyrische Denkmal, aber weit jünger als die alten rohen Reliefs, eine mittlere Periode historischer Entwicklung repräsentiren.

Der Monolith Asarhaddon's erzählt von der Eroberung Memphis' und der Besiegung des Tichaka, der auf dem Relief neben einem anderen besiegten König (Baalu von Tyrus) abgebildet ist. Beiden unglücklichen Königen sind Ringe durch die Lippen gezogen, an denen sie wie wilde Thiere an der Leine gezogen werden. Durch

die Erzählung von der Einnahme Memphis', die im zweiten Feldzuge nach Aegypten stattfand, ist die Aufstellung des Monoliths zeitlich genau zu bestimmen. Man darf als Datum das Jahr 670 v. Chr. ansetzen. Den figuralen Darstellungen auf dem Monolith widmet v. LUSCHAN eine vertiefte kritische Untersuchung, die sich zum Theil mit der SCHRADER's deckt, zum Theil aber in ihren Resultaten von denen SCHRADER's abweicht. Die Veröffentlichung und Uebersetzung der Inschrift rührt von der bewährten Hand des Berliner Assyriologen her.

Würde uns der Schutthügel von Sendschirli ausser dem Standbilde Asarbaddon's keine anderen Inschriften aufbewahrt haben, so wüssten wir wohl, dass hier eine alte Burg und die Residenz eines assyrischen Statthalters gestanden hat, die das Schicksal der grossen Residenzen Ninive, Dur-Sarrükin, Kalach und Assur theilte. Ueber die alten Einwohner der Burg, wie über die Schicksale derselben in früherer Zeit könnten wir daraus nichts erfahren. Zum Glücke sind uns noch andere Zeugnisse aus der Vergangenheit in anderer Schrift und Sprache erhalten, ich meine die schon erwähnten alt-semitischen Inschriften, die zum Theile in Sendschirli, zum Theile in der Nähe desselben aufgefunden worden sind. Diese Denkmäler sind es ganz besonders, die durch ihre historische Bedeutung, nicht minder aber durch ihre sprachlichen und graphischen Eigenthümlichkeiten sozusagen den Ruhm der Entdeckungen von Sendschirli bilden. Wir müssen uns für jetzt auf die Besprechung von zwei Inschriften beschränken, von denen nur die eine von dem Berliner Orientalisten Professor EDUARD SACHA mit gewohnter Gründlichkeit und Gelehrsamkeit entziffert, übersetzt und erklärt worden ist, während von der anderen ein von der Meisterhand JULIUS EHRICH's angefertigtes Facsimile und eine Umschrift in hebräischer Quadratschrift vorliegen. Aus einer dritten kennen wir nur einen Auszug und einige kurze Citate. Die Berichte über die Ausgrabungen in Sendschirli erscheinen als ein Theil der Mittheilungen aus den orientalischen Sammlungen der königlichen Museen in Berlin, die grossen Statuen und Inschriften bilden jetzt die Zierde derselben. Es ist daher im Interesse der Wissenschaft gelegen und eine Art Pietät gegen die

Stifter der Denkmäler, dass die in den Museen aufbewahrten Kostbarkeiten, um im Style der Inschriften zu sprechen, nicht „an einen dunklen Ort“ gestellt werden.¹

Die Inschrift auf der Statue des Panammu.

Die auf einem verlassenen Friedhofe bei einer Tachtaly-Bunary genannten Quelle unweit von Sendschirli gefundene und von EDUARD SACHAU entzifferte Inschrift befindet sich auf einem walzenförmigen Stein, dem unteren Theil einer grossen Statue, die jetzt noch eine Höhe von 1.93 Metern aufweist und ursprünglich gewiss mehr als 3 Meter hoch war. Die Vorderfläche trägt ein 1 Meter hohes, 1.50 Meter langes Inschriftenfeld mit 23 Zeilen einer altsemitischen Inschrift in erhaben hervortretenden Buchstaben. Der Stein ist Dolerit, die Inschrift leider nur zum Theil gut erhalten, das letzte Drittel fast ganz zerstört.

Dank der sehr gründlichen Arbeit SACHAU's und seiner historischen Untersuchungen sind wir in der Lage, die Inschrift, so weit sie erhalten ist, zu lesen, zu verstehen und sie historisch zu localisiren. Es ist ein Stück alter Geschichte im biblischen Style von

¹ Einen ausführlichen Bericht über die Ausgrabungen in Sendschirli habe ich in der *Namen freien Presse* Nr. 10232 und 10233 vom 16. und 17. Februar 1893 veröffentlicht. Dort ist auch eine Uebersetzung der beiden altsemitischen Inschriften gegeben worden, die hier in vielen Punkten berichtigt und ergänzt werden wird. Salther erhielt ich in Folge eines Aussuchens an die Generalverwaltung der königlichen Museen zu Berlin Abklatsche von den beiden Inschriften und zwar von der Panammu-Stein 5 Blätter und von der Inschrift auf der Statue des Hadad 9 Blätter. Indem ich der Generalverwaltung für das freundliche Entgegenkommen aufs Verträglichste danke, muss ich jedoch betonen, dass diejenigen Stellen, die auf dem Steine gut erhalten sind, auch auf den Abklatschen vortrefflich hervortreten und ein volles Bild der Schrift gewähren, dass dagegen die schadhaften Stellen, darunter auch solche, die SACHAU und EHRICH mit Sicherheit gelesen haben, auf den Abklatschen zum Theil nur sehr undeutlich erscheinen, zum Theil kaum die Spur eines Zeichens aufweisen. Gerade solche Stellen fordern eine äusserst sorgfältige und mühevollen Behandlung beim Abklatschen. Für die schadhaften Stellen bin ich also mit denjenigen Ausnahmen, die ich in den Noten jedesmal angeben werde, auf die Lesungen SACHAU's und EHRICH's angewiesen.

einer Klarheit und Einfachheit des Ausdruckes, wie sie die besten historischen Stücke der heiligen Schrift aufweisen. Durch ein sorgfältiges Studium der Inschrift ist es mir, wie ich glaube, gelungen, an vielen Stellen den Zusammenhang herzustellen und Manches zu verstehen, was dem Herausgeber dunkel geblieben ist, was jedoch das grosse Verdienst SACHAU's um die Entzifferung der Inschrift in keiner Weise verringert.

Ich lasse nun auf nebenstehender Tafel den Text der Inschrift nach der von SACHAU gegebenen Umschrift folgen.

Uebersetzung.

1. Diese Statue hat gesetzt Bar-Rekûb seinem Vater, dem Panamnu, Sohn des Bar-Şûr [zur Erinnerung an das] Jahr, in dem entronnen war mein Vater [dem Untergange des Anhanges]

2. seines Vaters. Gerettet haben ihn die Götter von Ja'di vor seinem Verderben. Eine Verschwörung fand statt in dem Hause seines Vaters und es erhob sich [ein Empörer und brachte] Verderben

3. in das Haus seines Vaters. Und er tötete seinen Vater Bar-Şûr und tötete 70 Verwandte seines Vaters

4. und mit seinem (des Geschlechtes) Rest, den Männern, füllte er die Kerker. Und er machte die zerstörten Städte zahlreicher als die bewohnten Städte. . . . [Da sprach der Gott Hadad: Weil ihr] verübt habet

5. Krieg gegen mein Haus und weil ihr getödtet habet einen meiner Söhne (den Bar-Şûr), so habe ich auch gebracht Krieg über das Land Ja'di und Hilbabah] Panamnu, Sohn des Karrûl und vernichtet wurden.

6. Getreide, Durra, Weizen und Gerste und es stellte sich eine halbe (Mass Weizen) um ein Schekel und ein Schatrab (Gerste) um ein Schekel und ein Asuah Getränke um ein Schekel. Und es führte mein Vater [zahlreiche Geschenke und kam]

7. zum Könige von Asur. Und er setzte ihn zum König über das Haus seines Vaters und zerstörte den Stein des Verderbens aus dem Hause seines Vaters

Inscription auf der Statue des Panammu.

[illegible]

Man war bestrebt in der Anordnung der Zeilen, soweit dies im Drucke thunlich ist, ein Bild des Originals zu geben. In Zeile 1 ist π als deutlich und am Ende der Zeile π zu erkennen. Z. 16 ist π ziemlich sicher, aber für π am Ende der Zeile glaube ich es zu erkennen. Z. 18 ist π ziemlich sicher.

8. Und er untersuchte die Gefängnisse und liess frei die Gefangenen von Ja'di . . . und er liess frei die Frauen . . . das Haus der Getödteten . . . [und er baute wieder]

9. das Haus seines Vaters und machte es schöner als es vorher gewesen. Und reichlich war Weizen und Gerste und Getreide und Durra in seinen Tagen. Und was für Nahrungsmittel immer . . . [und was für Getränke immer].

10. es sank der Kaufpreis. Und in den Tagen meines Vaters Panammu gab er die Stadt der Kafiri und der Rakab . . . meinem Vater Panammu in der Mitte der Könige von Kebar . . . [Es schloss sich nicht dem Feinde des Königs von Asur an]

11. mein Vater, wenn er auch viel Silber besass und viel Gold. Nach seiner Weisheit und seiner Gerechtigkeit richtete er den Mund(?) (d. h. schloss sich an) der Partei seines Herrn, des Königs von Asur . . . [und es unterordnete ihm der König]

12. von Asur die Statthalter und Nebenkönige von Ja'di, und es erwies ihm Gnade der König von Asur mehr als den Königen von Kebar . . . [Und es kämpfte mein Vater] . . .

13. auf den Streitwagen seines Herrn Tiglatpileser, des Königs von Asur, auf den Zügen . . . von Sonnenaufgang bis Untergang . . . [und Tiglatpileser eroberte]

14. die Viertheile der Erde und die Töchter des Sonnenaufganges führte er nach Westen und die Töchter des Westens führte er nach Osten. Und mein Vater [leistete ihm Heeresfolge und es fügte hinzu zu]

15. seinem Gebiete sein Herr Tiglatpileser, der König von Asur, Städte aus dem Gebiete von Gurgum . . . Und mein Vater Panammu, Sohn des Bar-Sür . . . [eroberte?]

16. Schamrag. Dann starb mein Vater Panammu im Gefolge(?) seines Fürsten Tiglatpileser, des Königs von Asur im Lager Ik. . . .

17. Und es beweinte ihn der Prinz(?) des Reiches und es beweinte ihn das ganze Lager seines Fürsten, des Königs von Asur. Und es nahm sein Fürst, der König von Asur . . . [beweinte(?)]

18. seine Seele. Und er liess veranstalten eine Trauerfeier auf dem Wege und liess führen (die Leiche) meines Vaters von Da-

gemeint sei. SACHAU löste diese Aufgabe glücklich, indem er zu Anfang der Bauinschrift las:

Ich bin Bar-Rakûb, Sohn des Panammu,
König von Šam'al, Knecht des Tiglatpileser,
des Herrn der Viertel der Erde!

und damit die Geschichte des Reiches Šam'al nach den Keilinschriften verglich, wo das Reich Šam'al durch mehr als zwei Jahrhunderte verfolgt werden kann. Besonders interessant ist der Nachweis, dass ein Fürst von Šam'al auf einem Denkmal Tiglatpileser's m. den Namen Panammu führt. Die Identität der Personen war hiedurch gegen jeden Zweifel sichergestellt und der Beweis erbracht, dass dieses Denkmal der zweiten Hälfte des VIII. Jahrhunderts, dem Zeitalter Jesaias angehört.

Um meine Abweichungen von der SACHAU'schen Uebersetzung zu begründen, lasse ich nachstehenden Commentar folgen, der auch in philologischer Hinsicht einige Nachträge zu SACHAU's Commentar liefert:

Z. 1. 𐎶𐎵 'Statue' kommt ausser im Hebräischen und Phönizischen auch im Sabäischen (*ZDMG.* xxx, 116, MORITZMANN und MÜLLER, *Sabäische Denkm.* S. 95 und DRESENBOURG, *Étud. sab.* 6. 7) vor, gehört also der semitischen Urzeit an.

Auch 𐎶𐎵 'machen, stellen, setzen' (von Denkmälern) findet sich im Sabäischen 𐎶𐎵𐎶𐎵 'sie beide setzten diese Statue' (Os. 35, 4) und 𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵 'sie weihten dem Ahmaqah' (Prid. 15, 2 und SIEGER, LANGER, *Reiseberichte* S. 64).

Auf die Möglichkeit der Lesung 𐎶𐎵𐎶𐎵 hat bereits SACHAU hingewiesen. Wenn die Lesung und meine Auffassung richtig sind, hätten wir hier eine Niphatform, die sonst im Aramäischen nicht vorkommt, in diesen alten Stücken aber wohl zulässig erscheint. Vielleicht darf man eine Niphatform auch in 𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵 II 11 erkennen.

Z. 2. 𐎶𐎵𐎶𐎵 halte ich mit SACHAU ebenfalls für einen Plural, erkläre mir aber die Inconsequenz in der Schreibung und den Ausfall des *j* durch das folgende 𐎶𐎵, welches mit *j* beginnt. Dagegen muss

ich gegenüber SACHAU hervorheben, dass in Z. 23 𐎲𐎠𐎫 einfacher Plural ist und nicht gleich 𐎲𐎠𐎫 'meine Götter' ist. In gleicher Weise ist 𐎲𐎠𐎫 H 4 und 12 zu beurtheilen.

Ebenso fasse ich die folgende Phrase אֱלֹהֵינוּ nicht als אֱלֹהֵינוּ , 'die Götter von Hauf', sondern als אֱלֹהֵינוּ . Im Hebr. heisst אֱלֹהֵינוּ 'Schwur, Eid', hier bedeutet das Wort 'Verschwörung' und אֱלֹהֵינוּ ist s. p. f. von אֱלֹהֵינוּ , wie im Biblisch-Aramäischen אֱלֹהֵינוּ und אֱלֹהֵינוּ . Die Ergänzung der zerstörten Stelle ergibt sich dem Sinne nach von selbst.

Z. 3. **𐎶𐎵𐎲𐎠**. Dazu bemerkt SACHAU: „Man kann die Stelle übersetzen: Et trucidavit pater eius 𐎶𐎵 Bar-Šūr oder patrem suum 𐎶𐎵 Bar-Šūr. Nach der letzten Erklärung wäre der Grossvater Bar-Rekūb's von seinem eigenen Sohne (einem Bruder des Panammu) erschlagen worden.“ Ich halte es nicht nur für möglich, sondern für sehr wahrscheinlich zu übersetzen: Et trucidavit patrem eius (scil. 𐎶𐎵 Panammu) 𐎶𐎵 Bar-Šūr. Nach dieser Uebersetzung muss natürlich der Empörer und Mörder nicht der Sohn des Bar-Šūr gewesen sein.

der Compotier und Statthalter. ¹ *שבעים* 'siebzig Verwandte seines Vaters'. Sehr merkwürdig ist die Form *שבע* für *שבע* oder *שבע*. Daneben finden sich in einem Citate bei SACHAE *שלש* 'dreissig'. Die Construction *שבע* mit dem darauf folgenden Substantiv, welches die gezählten Dinge bezeichnet, erinnert an die ähnliche Construction im Sabäischen. Die Cardinalia der Zehner im Sabäischen werfen nämlich, da sie vorwiegend im Status construct, stehen, das *Nūn* ab, daher *ארבע* | *ארבע* | *ארבע* | *ארבע* etc. Daneben determinirt *עשר* | *עשר* | *עשר* | *עשר* | *עשר* | *עשר* | *עשר* | *עשר* | *עשר* | *עשר* | *עשר* | *עשר* etc. Auch das Nordarabische erlaubt die Abwerfung des *Nūn* beim Worte *عشرون*, wo *عشر* und *عشر* in der klassischen Sprache vorkommen. Mit diesen Versuchen, die Cardinalia der Zehner mit dem Gezählten zu einer Wortverbindung zu vereinigen, hängt wohl der Abfall des *n* im Assyrischen und Aethiopischen zusammen, wo also immer *ēšrā*, *šalāšā*, *ḥanšā* etc., Ath. *salāš*, *ḥanšā* etc. gesagt wird.

2. So [ist wohl] für 1778 zu lesen. Der Abklatsch spricht nicht dagegen.

* Verh. ZDMG. 111, 780.

Z. 4—5. In der Auffassung des Wortes חַי schliesse ich mich der von SACHAU in den Noten geäusserten Vermuthung an, dass es gleich sei syr. ܚܝܐ hebr. חַיִּים 'Mannschaft'. Die Zusammenstellung mit חַי scheint mir hier wenig wahrscheinlich.

Den Zusammenhang zwischen Z. 4 und 5 hat SACHAU nicht ermittelt. Ich ergänze mit Bestimmtheit am Ende der Zeile וַיָּמָוֶה und übersetze:

„Und ihr habet verübt Krieg gegen mein Haus und habet getödtet
einen meiner Söhne Krieg in das Land Ja'di.“

Es ist nun die Frage, wer spricht hier in erster Person und zu wem spricht er. Ich glaube nicht fehl zu gehen, wenn ich die zerstörte Stelle dem Erfordernisse des Sinnes entsprechend ergänze: [Da sprach der Gott Hadad: Da ihr] Krieg verübt habet gegen mein Haus und getödtet habet einen meiner Söhne (den König Bar-Sûr), so habe ich auch gebracht Krieg in das Land Ja'di.¹ Der Parallelismus membrorum $\text{וַיָּמָוֶה חַיִּים בְּבַיִתִּי . . . חַיִּים בְּבַיִתִּי}$, der auch schon SACHAU aufgefallen ist, entspricht sehr wohl dem Style eines göttlichen Orakelspruches. Auch das Imperfectum im Vordersatze und das Perfectum im Nachsatze deutet auf den prophetischen Charakter dieses Ausspruches!¹

Unter dem Ausdrucke $\text{חַיִּים בְּבַיִתִּי}$ 'einen meiner Söhne' ist der König Bar-Sûr zu verstehen. Die Könige werden als die Söhne der Götter angesehen; sagt ja auch der Psalmist: „Jehova sprach zu mir: Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt.“

וַיָּמָוֶה womit SACHAU וַיָּמָוֶה (Jes. 19, 6) vergleicht, halte ich für eine Verstärkung von וַיָּמָוֶה , vielleicht sogar für eine Contraction von $\text{וַיָּמָוֶה וַיָּמָוֶה}$ oder $\text{וַיָּמָוֶה וַיָּמָוֶה}$.

וַיָּמָוֶה scheint ein Pael von וַיָּמָוֶה in der Bedeutung 'werden lassen, machen' (vgl. وَصَّر und صَبَّر). Am Ende der Zeile ist wohl וַיָּמָוֶה und es ging zu Grunde' zu lesen.

Z. 6. Zu beachten וַיָּמָוֶה neben dem Plural וַיָּמָוֶה und וַיָּמָוֶה in der Hadad-Stele Z. 5 n. 6 ganz wie im Hebräischen. Die Worte וַיָּמָוֶה , וַיָּמָוֶה

¹ Vgl. im Hebräischen z. B. Deut. 7, 12 und 8, 20.

und *trix* halte ich für Masseinheiten und *špr* für die bekannte Münzworte. Zu *ere* ist die Wurzel *er*, 'abbrechen' und talm. *ere* 'Hälfte' zu vergleichen, das freilich nicht ganz sicher zu sein scheint. Für die Bestimmung des Sinnes dieser Stelle schwebt mir die bekannte Prophezeiung Elisas vor 2 Reg. 7, 1: *וּבַיּוֹם הַהוּא יִשְׁלַח אֱלִישָׁה בְּרֵךְ עֲמֹנִית וְעַד שְׂכָן מֶלֶךְ סַמְרִיא וְיֹאמַר לָהֶם כֹּתוּ חֵטְא וְאַתֶּם תִּסְּקוּן* 'Um dieselbe Zeit morgen wird ein Mass feinstes Mehl um ein Schekel und zwei Mass Gerste um ein Schekel an dem Thore Samarias feil sein'. Dass hier dieser Sinn zu suchen sei, beweisen Z. 9—10, wo vom Sinken der Preise gesprochen wird.

סבב ist gleich hebr. סבב, aram. סבב, sab, סבב und bedeutet irgend ein bestimmtes in jener Gegend übliches herausschendes Getränk. Auffällig ist freilich das Fehlen des *f* am Ende, das man nach Analogie von סבב (Z. 18) erwarten musste. Vergleicht man jedoch סבב (Had. 9) und daneben סבב 'machen' (vgl. weiter unten), so wird man das Fehlen des *f* erklärlich finden.

Wie aus der Inschrift hervorgeht, begab sich Panammu, der Sohn des ermordeten Königs, zu Tiglatpileser und erwirkte sich die Unterstützung des Assyrierkönigs. Dass er nicht mit leeren Händen gegangen, dürfen wir nach Allem, was wir aus der Bibel und den Keilschriften von ähnlichen Fällen wissen und nach der Lage der Dinge erwarten müssen, mit Bestimmtheit voraussetzen. Dies bestätigt uns die Inschrift durch die Worte אֶל־אֲבִי „und es führte mein Vater“. Das gewöhnliche Wort für das Führen von Geschenken ist im Hebräischen הִנִּיחַ (Hiphil von נָחַ). Auch in den aramäischen Dialecten ist das Aphel gebräuchlich, während das Qal nicht vorkommt. Dagegen hat das Syrische das Pael neben dem Aphel in gleicher Bedeutung (نَفَّ). Wir dürfen also auch hier eine Paelform נָחַ erkennen. Dasselbe Verbum findet sich auch Z. 14 in ähnlicher Bedeutung, wogegen mir der Sinn von Z. 21, wo es ebenfalls vorkommt, vorderhand dunkel bleibt.

Sinn von Z. 13: „Wahrlich, es geschah mir Verleumdung.“
 Ich übersetze „und er vernichtete den Stein des Ver-
 derbens (des Anstosses) aus dem Hause seines Vaters“. Dass der Ver-
 schwörer ‚Stein des Anstosses‘ genannt ward, erinnert an Jesaias 8,
 12: וְהָיָה לִבְשֵׁם וְלַחֲסִידֵי אֱמֶת לֹא תִכְרֹן קֶדֶד לִבָּל אֲשֶׁר יֹאמַר הֵמָּה חֵקֶר
 und daselbst Z. 14: וְלֹא תִשָּׂא נֶפֶשׁ וְלֹא תִשָּׂא נֶפֶשׁ וְלֹא תִשָּׂא נֶפֶשׁ
 Ihr sollt nicht sagen Ver-

schwörung zu all dem, was dieses Volk Verschwörung sagt¹ und dann „und (diese Verschwörung) wird sein ein Anstoss und ein Stein des Verderbens und ein Fels des Strauchelns“.

Z. 8. *וְעַתָּה בִּינְיָן* übersetze ich ‚er untersuchte die Gefängnisse‘ und vergleiche damit spät-hebräisch und aram. *עַתָּה*.

Zu dem Worte *קָרִילָה* bemerkt SACHAU: ‚Will man *קָרִילָה* (vgl. *קָטַל*) als die ‚Getödteten‘ erklären, so kann man als Analogie für die Verwechslung von *ק* und *ת* diejenige von *ק* und *ז* anführen, die in B. 19 in der Schreibung *בֵּית קִיָּא* statt *בֵּית קִיָּא* vorliegt: *בֵּית קִיָּא לִישָׁא דְּרָא בֵּית בִּינָא*, so ist es (*בֵּית*) ein Haus des Winters für sie und ein Haus des Sommers‘. Nach meiner Ansicht ist das *ת* in *קָטַל* ursprünglich und nur durch den Einfluss des emphatischen *ק* in den nordsemitischen Sprachen zu *ק* geworden. Das Gleiche scheint auch in *קִיָּא* der Fall zu sein, wo in Folge des *ז* beziehungsweise des *ל* das *ז* in *ק* verwandelt worden ist. (Vgl. *Epigraphische Denkmäler aus Arabien*, S. 68.)

Z. 9. *וְאֵלֶּה הֵם הַמִּזְוָה* übersetzt SACHAU ‚und damals Lebensmittel‘, was sehr wohl möglich ist. Das wahrscheinlich darauffolgende *וְרִי* ist in Verbindung zu bringen mit *וְרִי* (Had. 4) und *וְרִי* (Had. 9). Ich halte es aber ebenfalls für möglich zu lesen *וְאֵלֶּה הֵם הַמִּזְוָה* = *וְאֵלֶּה הֵם הַמִּזְוָה*, und welche Art von Nahrungsmitteln immer‘. Zur Schreibung vgl. *וְרִי* für *וְרִי* (Had. 3, 4) und *וְרִי* für *וְרִי* (Had. 31).

Z. 10. *וְלֵת מִכְרָה*. SACHAU war nahe daran das Richtige zu erkennen, indem er zu *מִכְרָה* hebr. *מִכְרָה*, ‚Kaufpreis‘ und zu *וְלֵת* talm. *וְלֵת*, ‚Niedrigkeit des Preises‘ vergleichen möchte, fügt aber hinzu: ‚Dabei bleibt aber die Endung von *מִכְרָה* unerklärt‘. Es ist aber zweifellos, dass hier ein Status absolutus der Form *מִכְרָה* vorliegt. Es kommen noch mehrere solche Formen vor, die bis jetzt nicht erkannt worden sind. Sie sind nicht nur für das Verständniss der Inschrift wichtig, sondern bilden ein Hauptkennzeichen des aramäischen Charakters der Sprache dieser Inschriften.

וְרִי abgekürzte Form des Plural für *וְרִי* (hebr. *וְרִי* als Ortsname Neh. 6, 2).

Z. 11. SACHAU fasst *וְרִי* als Imperativ und sagt deswegen: ‚Oratio directa. Das politische Testament Panammu's an seinen Sohn Bar-

Reküb? Vorher fehlt etwas wie יָדָהּ אֲבִי . Dies halte ich für unwahrscheinlich schon aus dem Grunde, weil im Folgenden wieder die Rede ist von dem Vater des Königs und seiner Stellung im Heere des Königs Tiglatpileser u. z. durchwegs in der dritten Person. Vielmehr ist וְאָבִי Perf. und zu ergänzen ist etwa $\text{וְאָבִי מִן הַמֶּלֶךְ}$. . . nicht schloss sich an mein Vater der Partei des Königs von . . . (des Feindes von Tiglatpileser) selbst wenn er ein Mann von Silber und ein Mann von Gold war, d. h. wenn er ihn auch durch Schätze zu erkaufen suchte. (Vgl. Num. 40, 18.)

יָדָהּ אֲבִי hier und Z. 12, 13, 15, 16, 17 (bis) hält SACHAU für einen Stat. emph. und sagt: Mit einer gewissen steifen Förmlichkeit wird das Wort im Titel des Assyrierekönigs wiederholt: Dominus rex Assyriae. Aber einerseits der Umstand, dass in den wenigen Fällen wo der Stat. emph. sicher ist, z. B. in אֲבִי אֲבִי (B 4), אֲבִי אֲבִי (B 18), אֲבִי אֲבִי (B 19), אֲבִי אֲבִי (B 20) und אֲבִי אֲבִי (B 14, 15) stets ein α und nicht ein π als Zeichen des Emphaticus verwendet wird, andererseits das Vorkommen von אֲבִי , wo es auf die erste Person sich bezieht, machen es zur Gewissheit, dass das π Suffix der 3. p. sing. ist. Ich übersetze es daher 'sein Herr'.

Z. 12. Die Worte $\text{יָדָהּ אֲבִי אֲבִי}$ machen dem Herausgeber grosse Schwierigkeiten und die von ihm versuchten Lösungen befriedigten ihn selbst nicht. Meines Erachtens ist der Sinn der Stelle etwa: In Folge der besonderen Treue meines Vaters [unterordnete ihm der König] von Asur die Statthalter und Nebenkönige von Ja'di und wies ihm eine höhere Stelle an als den Königen von Kebar. Die besondere Auszeichnung bildet einen Gegensatz zu dem oben (Z. 10) Erwähnten, dass er dem Panama einen Platz einräumte in der Mitte der Könige von Kebar. ($\text{בְּמִתְנַחֲמֵי מְלָכֵי כֶבָר}$). Die Stelle erinnert an II Könige 25, 28: $\text{וְיָדָהּ אֲבִי אֲבִי אֲבִי}$. Es bleibt nun übrig die schwierige Gruppe $\text{יָדָהּ אֲבִי אֲבִי}$ zu erklären, die ich 'die Statthalter und Nebenkönige von Ja'di' übersetzte. Zunächst muss ich betonen, dass der Verstoß gegen das syntaktische Gesetz der semitischen Sprachen, dass zwei Begriffe im Stat. constr. nicht durch einen dritten bestimmt werden können, durchaus nicht unerhört ist. Das Sabäische hat bekanntlich

dieses Gesetz einfach beseitigt (vgl. *ZDMG.* xxi, 117 ff.), im Hebräischen finden sich wenigstens bei eng zusammengehörigen Begriffen sehr lehrreiche Ausnahmen, so *מלכא דבית* (Ez. 31, 16) und *מלכא דבית* (Dan. 1, 4). Zu dieser Gattung gehört also auch unsere Phrase *מלכא דבית*. Mit *מלכא* hat schon SACHAU hebr. *מלך* und assyr. *pīlatu* verglichen, was aber *מלכא* betrifft, so werden damit die Nebenkönige von Ja'di bezeichnet. Dass es solche gegeben, erfahren wir aus der Bauinschrift, wo es nach SACHAU's Uebersetzung heisst: „Und es haben beigetragen (?) meine Brüder die Könige zu Allem, was schmückte mein Haus.“ Und SACHAU selbst bemerkt hierzu: „Obwohl mancherlei in dieser Uebersetzung unsicher ist, so kann man doch mit Sicherheit aus der Inschrift entnehmen, dass Šam'al nicht bloß einen König, sondern mehrere Könige hatte und dass Bar-Bekūb sie seine Brüder nennt, dass also eine Anzahl kleiner Fürsten, wahrscheinlich demselben Geschlechte angehörig und miteinander in gutem Einvernehmen lebend, die Herrschaft über die Länder im Norden des Sees von Antiochien und südlich von Mar'aš unter sich theilten.“

Das darauffolgende Verb *מלכא* möchte ich von der Wurzel *מלך* „lieben, Gnade erweisen“ ableiten, wobei freilich das *x* schwer zu erklären ist. Leitet man mit SACHAU von *מלך* ab, so kann man es lieber übersetzen: „Und er wies ihm einen Sitz an, höher als den Königen von Kebar.“

Z. 13 vermute ich, dass ... *מלכא* etwa bedeuten muss „auf seinen Zügen“, die Annahme einer Form *מלכא* im Stat. abs. scheint mir unsicher und überflüssig.

Z. 14. Ueber den Sinn dieser Zeile, den SACHAU wegen des dunklen *מלכא* nicht gefunden hat, scheint mir kein Zweifel obzuwalten. Nach der von den Assyriern befolgten Politik wurden die unterjochten und besiegten Völkerschaften in andere Gegenden versetzt. Dies sagt uns deutlich diese Zeile. Unter *מלכא* sind entweder thatsächlich Völkerstämme zu verstehen oder „Töchter“, da die männlichen wehrfähigen Gefangenen meistens niedergemetzelt zu werden pflegten.

Z. 16. Wenn die Lesung *מלכא* richtig ist, so darf man vielleicht hierin eine Transposition aus *מלכא* erkennen, wie ja im Mandäischen stets *מלכא* für *מלכא* „Fuss“ gesagt wird.

Z. 17. **וַיְבֵכֶה אֶת־מֶלֶךְ** „und es beweinte ihm sein Ath (nämlich) des Reiches“. **אֶת** bedeutet, wie aus Z. 3 hervorgeht, ein Mitglied der königlichen Dynastie, einen königlichen Prinzen. Wenn nun daneben **מֶלֶךְ** (Stat. absol. von **מַלְכָּא**) steht, so kann es nur heissen „der Prinz des Reiches“. Auffällig bleibt die Construction. Man müßte erwarten entweder **אֶת־מֶלֶךְ**, oder **אֶת־וֹ מֶלֶךְ**, es bleibt daher nichts übrig als einen Schreibfehler oder eine Vermengung beider Constructionen anzunehmen.

Z. 18. Dass **וַיֵּבֶךְ** gleich **וַיֵּבֶךְ** sei, scheint SACHAU vermuthet und hat HALÉVY deutlich ausgesprochen. Die deutlichen Worte **וַיֵּבֶךְ לֵה** **וַיֵּבֶךְ בְּאֶרֶץ**, die SACHAU nicht übersetzt hat, heissen unzweifelhaft: „Und er (der König von Asûr) errichtete ihm eine Trauerfeier auf dem Wege“ von Damaskus nach seiner heimatlichen Residenz. Wie eine solche Trauerfeier ausgesehen hat, erzählt uns die heilige Schrift (Gen. 50, 7—10): „Und es zog hinauf Josef seinen Vater zu bestatten, und es zogen mit ihm hinauf alle Diener Pharaos, die Aeltesten seines Hauses und die Aeltesten des Landes Aegypten. (8) Und das ganze Haus Josef's und seine Brüder und die Söhne seines Vaters (9) Und es zogen mit ihm hinauf sowohl Wagen als Reiter und es war der Zug sehr zahlreich. (10) Und sie kamen nach dem Orte Goren-ha-Atad (Stechdorntenne) und hielten daselbst eine grosse und schwere Trauerfeier“. Das Wort, welches in der Bibel für Trauerfeier gebraucht wird, **מִסָּדָה**, hat eine ganz ähnliche Bildung, wie das in unserer Inschrift angewandte Wort **מִסָּדָה**. Dabei lasse ich es dahin gestellt, ob **מִסָּדָה** eine Form **مَسْعَدَة** oder aber Stat. absolutus der Form **مَسْعَدَة** sei, was ich fast für wahrscheinlicher halte.

Z. 20 würde ich lieber **וַיֵּבֶךְ לְאֶבֶר** ergänzen.

Z. 22. **וַיֵּבֶךְ חֶזְקִיָּהּ** heisst „und ein Dankmal dessen ist es“.

Z. 23. **וַיֵּבֶךְ אֱלֹהֵי וְאָדָם** (Richter 9, 9, 13) und **וַיֵּבֶךְ אֱלֹהֵי וְאָדָם** in der Inschrift von Teima, Zeile 20, so kann hier nur übersetzt werden: „vor Göttern und vor Menschen“. Die Ausdrucksweise „vor meinen Göttern und vor Menschen“ würde in jeder Sprache fremdartig klingen. Wir haben also hier in **וְאָדָם** einen Plural absol. mit abgeworfenem *a* zu erkennen,

Die Inschrift auf der Hadad-Statue.

In noch ältere Zeit aber weist uns die auf dem Hügel von Gerdchin, eine halbe Stunde von Sindschirli entfernt, gefundene Inschrift in altsemitischen Charakteren. Schon während der ersten Expedition im Jahre 1888 erzählten die Einwohner von einem „grossen steinernen Kameel“, welches im Schilfe bei Gerdchin daliege. Ein Versuch, an die Stelle zu gelangen, ist jedoch in dem äusserst regenreichen Winter jenes Jahres vollständig missglückt. Allerdings fanden v. Leschas und sein Begleiter auf der Anhöhe von Gerdchin einen walzenförmigen Stein, den sie aber weiter nicht beachteten. Erst zu Beginn der zweiten Campagne wurde vor der Regenzeit der Versuch wiederholt, das grosse „steinerne Kameel“ zu besichtigen. Thatsächlich fand man im Schilfe ein grosses Stück einer menschlichen Colossalstatue, und eine Untersuchung des walzenförmigen Steines auf der Anhöhe liess bald erkennen, dass die beiden Fragmente zusammengehören. Bei genauer Besichtigung des Bruchstückes auf dem Hügel zeigte sich auf einer grossen Fläche eine sehr alte semitische Inschrift. Die beiden Bruchstücke der Statue, von denen das grössere 90 Centner schwer ist, wurden in zwei aufeinanderfolgenden Tagen auf Schlitten, von 80, beziehungsweise 100 Arbeitern gezogen, von Gerdchin nach Sindschirli gebracht. Sie bilden zusammen, wie die Entzifferung der Inschrift ergab, die Statue des Gottes Hadad, welche von Panammu, Sohn des Karrül, König von Ja'di, errichtet worden ist. Die Statue, aus sehr feinkörnigem Dolerit, hat jetzt noch eine Höhe von 2.85 Metern und dürfte ursprünglich 4 Meter hoch gewesen sein. Sie stellt einen stehenden bärtigen Mann dar, der durch seine mit Stierhörnern geschmückte Kopfbedeckung als Gott bezeichnet ist. Fast unmittelbar unter dem Gorte beginnt das Inschriftenfeld und nimmt die ganze Vorderfläche des Bildwerkes in einer Höhe von 1.40 Metern und einer von oben nach unten zunehmenden Breite von 0.90 Metern bis 1.30 Meter ein. Die Inschrift besteht aus 34 Zeilen einer zierlichen, reliefartig gewisselten Schrift und steht, was die Alterthümlichkeit der Formen betrifft, dem Mesa-Denkmal (850) am nächsten.

Inschrift auf der Statue des Hadad.

1. אֵיךְ שָׁמוּ בְרִי קְרָל מֶלֶךְ יִאדִי וְיִהְיֶה קֶסֶת נֹצֵב וְזֶן לְהַדְרִי בַעֲלָמִי 2
 2. קֶסֶת נֹצֵב וְיִהְיֶה הַדְרִי וְזֶן וְרֶשֶׁף וְרֶבֶבָל וְשֶׁשׁ וְזֶנֶן בִּידֵי הַדְרִי וְזֶן 3
 3. וְרֶבֶבָל וְשֶׁשׁ וְרֶשֶׁף הַסֵּר חֲלֻבְכָה וְקֶסֶת עֵשֶׂי וְרֶשֶׁף שֶׁסֶן אֶחָד 4
 4. בִּיד מִלֵּל וְזֶמֶן אֶשָּׁל מֵאֵלֵהִי יִתְנוּ לִי וְשֶׁנֶּם הַזֶּזֶן 5
 5. לֹאֲרֶק שְׁעָדִי הָאֵל 6
 6. אֲרֶק חֲסִי וְאֲרֶק שְׁמִי 7
 7. אֲרֶק בְּקֶרֶת יִהְיֶה מִי 8
 8. מִי שָׁמוּ וְנִסִּי שְׁבֵת עַל מִשְׁבֵּב אֶבֶן וְזֶנֶן הַדְרִי בִּידֵי 9
 9. חֲסֵר חֵל וְאֶל תַּחֲרֹב וְלֶשֶׁן סֵן בֵּית אֶבֶן וְנִסִּי גַם אֶסֶל וְשֶׁתָּא אֲדֹנִי 10
 10. וְנִסִּי חֲסֵר רֶם קִי לִנְצֵב יִשֶׁת וְלִנְצֵב וְרִדִי וְלִבְנוֹי חֲלִים שִׁים יִקָּח 11
 11. אֶשְׁרֵלֶחֱתִי וְנִסִּי בִּי אֶל וְרֶבֶבָל וְשֶׁשׁ וְאֲרֶק רֶשֶׁף וְנִסִּי לִי וְאֶסֶם בֵּרֶת 12
 12. אֶבֶן חֲלֻבְכָה לֵאלֹהֵי וְשֶׁת יִקָּחִי מִן יִדֵי וְיִהְיֶה אֶסֶל מִן אֵלֵהִי מִתִּיבִי 13
 13. לִי וְאֲרֶק וְיִמֵּר קְרָל אֵלֵהִי מִתִּיבֵי אֶסֶל אֶתֵּן הַדְרִי מִתִּיבֵי יִקָּדֵנִי לִבְנוֹי וְכָה לִבְכֵּתִי 14
 14. נָחַן מִתִּיבֵי הָעֵם בְּמִי מִבְּנֵי חֲכָמֵי קֶנֶת וְנֶצֶב חֲשֵׁב וְזֶן אֶמְקֵם שָׁמוּ בְרִי קְרָל מֶלֶךְ 15
 15. יִאדִי עֲמֹאֲזֹת שָׁמוּ בְּנִי אֶחָד לְיוֹשֵׁב עַל מִשְׁבֵּב וְיִעָדֵר אֶבְרִי וְזֶבֶח 16
 16. הַדְרִי וְכָה מִי וְזֶבֶח מִלְּבָבִי וְכָה הַדְרִי וְזֶבֶח אֶשֶׁם הַדְרִי אוֹ 17
 17. הָאֵל אֶסֶל אֶמִּי אֶבְשִׁי שָׁמוּ עֵמֶךְ חֵשֶׁן כֵּשׁ שָׁמוּ עֵמֶךְ עֵהִיבֹר וְכָה שָׁמוּ עֵם 18
 18. אֶתֵּן תֹּרִי וְכָה וְזֶה חֲסֵם רִקִּי וְכָה שָׁל הַדְרִי וְזֶלֶל וְרֶבֶבָל וְשֶׁשׁ 19
 19. חֵן יִהְיֶה יִקְרֹא וְזֶה חֲוֹשֶׁבֶת בִּידֵי הַדְרִי אֶרְחֻבְכָה בִּי חֲמָת 20
 20. נִתְּנוּ לִי וְעֵדִי חֲרָא וְזֶה חֲוֹשֶׁבֶת בִּידֵי הַדְרִי אֶרְחֻבְכָה בִּי חֲמָת 21
 21. עַל יִימֵהָ וְיִשְׁעֵהָ אֶבְרִי וְזֶה חֲוֹשֶׁבֶת בִּידֵי הַדְרִי אֶרְחֻבְכָה בִּי חֲמָת 22
 22. עַם הַדְרִי וְשֶׁתִּי וְכָה שָׁמוּ עֵם חֵן וְכָה וְזֶה חֲוֹשֶׁבֶת בִּידֵי הַדְרִי אֶרְחֻבְכָה בִּי חֲמָת 23
 23. יִשָּׁאֵל אֶל יִתְחַן לֶת הַדְרִי וְזֶה חֲרָא לִתְחָה וְזֶה חֲוֹשֶׁבֶת בִּידֵי הַדְרִי אֶרְחֻבְכָה בִּי חֲמָת 24
 24. וְשֶׁתִּי לִמְנֵה מִתִּיבֵי חֲלָא וְזֶה חֲסֵם לִתְחָה וְזֶה חֲוֹשֶׁבֶת בִּידֵי הַדְרִי אֶרְחֻבְכָה בִּי חֲמָת 25
 25. יִאֲחֹז חֲסֵר בְּאֲדָרִי וְיִשֵּׁב עַל מִשְׁבֵּב וְיִמְלֹךְ וְזֶה חֲוֹשֶׁבֶת בִּידֵי הַדְרִי אֶרְחֻבְכָה בִּי חֲמָת 26
 26. חֲסֵם אֶסֶל יִהְיֶה אוֹ בְּרִנֵּי אוֹ עַל אֶי וְזֶה חֲוֹשֶׁבֶת בִּידֵי הַדְרִי אֶרְחֻבְכָה בִּי חֲמָת 27
 27. חֵת וְרֶשֶׁף וְשֶׁתִּי חֲרָא לִתְחָה וְזֶה חֲוֹשֶׁבֶת בִּידֵי הַדְרִי אֶרְחֻבְכָה בִּי חֲמָת 28
 28. חֲרָא אוֹת וְרֶשֶׁף וְשֶׁתִּי יִגְמֹר סָא לִרְחֵ וְזֶה חֲוֹשֶׁבֶת בִּידֵי הַדְרִי אֶרְחֻבְכָה בִּי חֲמָת 29
 29. יִאֲמֵר אֶחָד מִתְּחֵתֵי הַזֶּזֶן מֵאֵי הַדְרִי לֵאלֹהֵי אֲבֹתָי מִשֶׁתִּי יִאֲמֵר חֲוִי אֲנִי מִתִּיבֵי אֶסֶל בְּשֶׁם 30
 30. וְזֶה אֶמְרִי קֶסֶת עֵשֶׂי אוֹ עֵלֶךְ אוֹ נִי בְּשֶׁם אֲנִשִּׁי צָרִי וְזֶה חֲוֹשֶׁבֶת בִּידֵי הַדְרִי אֶרְחֻבְכָה בִּי חֲמָת 31
 31. וְזֶה חֲוֹשֶׁבֶת בִּידֵי הַדְרִי אֶרְחֻבְכָה בִּי חֲמָת וְזֶה חֲוֹשֶׁבֶת בִּידֵי הַדְרִי אֶרְחֻבְכָה בִּי חֲמָת 32
 32. בְּאֶשְׁרֵה וְתִלְעִי עֵינֶךְ בְּאֶדְרִית עַל קֶשֶׁתִּי אוֹ עַל נִבְרָתִי אוֹ עַל אֶמְרָתִי 33
 33. אוֹ עַל נִבְרָתִי אוֹ עַל אֶמְרָתִי אוֹ עַל נִבְרָתִי אוֹ עַל אֶמְרָתִי 34
 34. חֲקִי עֲלִית אוֹ חֲלָבִי אֶשֶׁ וְזֶה חֲוֹשֶׁבֶת בִּידֵי הַדְרִי אֶרְחֻבְכָה בִּי חֲמָת 35



Von dieser leider sehr zerstörten Inschrift liegt in der Berliner Publication ein Facsimile von der Meisterhand JULIUS EUTIM'S vor. Man kennt das scharfe Auge und die sichere Hand dieses Gelehrten und weiss, welches Vertrauen beide verdienen. Der Publication ist auch eine Umschrift in hebräischen Lettern beigegeben, die aber vielfach vom Facsimile abweicht. Durch diese Abweichungen drückte EUTIM stillschweigend Zweifel aus über die Lesungen des Facsimile. Durch das Facsimile und die Umschrift ist ein wesentlicher Schritt zur Entzifferung gemacht. Freilich bleibt noch viel zu thun übrig; denn abgesehen von einigen sicheren Stellen, die jeder Fachmann verstehen muss, fordert die Inschrift durch viele dunkle Wörter, eigenthümliche Formen und Wendungen, die noch durch Lücken räthselhafter gemacht werden, den ganzen Scharfsinn und eine reiche constructive Phantasie der Epigraphiker heraus. Ich glaube, durch folgenden Uebersetzungsversuch Einiges zur Aufhellung dieser Räthsel beizutragen. Der Text folgt hier auf nebenstehender Tafel nach der von EUTIM gegebenen Umschrift.

Uebersetzung:

1. Ich bin Panammu, Sohn des Kārrūl, König von Ja'di, der errichtet hat diese Statue dem Hadad, dem Herrn des Wassers(?).

2. Es standen mir bei [und halfen] Hadad und El und Reschef und Rakūbel und Schemesch und es gab in meine Hand Hadad und El

3. und Rakūbel und Schemesch und Reschef das Scepter von Hilbābah. Und es stand mir bei Reschef, und was immer ich anfasse

4. mit meiner Hand, [glückt mir] und was immer [für Gabe] ich erliche von den Göttern, gewähren sie mir und Frieden der Sättigung

5. ein Land von Gerste . . .

6. ein Land von Weizen und ein Land von Knoblauch

7. und ein Land sie bebauen den Acker und den Weingarten.

8. Dort sitzen und bebauen den Acker und den Weingarten des Panammu. Auch bestieg ich den Thron meines Vaters und es gab Hadad in meine Hand

9. das Scepter von Hilbahab [und hielt] fern Krieg und Verleumdung von dem Hause meines Vaters. Und in meinen Tagen waren Nahrungsmittel und Getränke [reichlich].

10. Und in meinen Tagen wurde eingesetzt Rp. ḫi zum Praefecten von mit und zum Praefecten der Zarari und für die Beni Kefiri (wurde eingesetzt) Haliam

11. Hadad und El und Rakûbel und Schemesch und Ark-Reschef. Und Ehre verliehen sie mir und (einen Bund der) Treue schlossen sie

12. mit mir [und Opfer brachte ich] den Göttern und ḫe nehmen sie aus meiner Hand. Und was bitte ich von den Göttern? ḫe mögen sie mir geben

13. und Macht. Und [es hatte geboten] Karrûl zu den Göttern um männliche Nachkommen aber nicht gewährte Hadad männliche Nachkommen dem [Karrûl]. Da nahm er mich zum Sohne (d. h. adoptirte mich) indem [er sagte]: Durch ihn vielleicht durch meine Tochter

14. gewährt er (Hadad) männliche Nachkommen und wenn du bauen wirst die Stadt und errichten die Statue des Hadad, so wird er einsetzen den Panammu, Sohn des Karrûl zum König von

15. Ja'di Da wird Panammu mein Sohn erfassen das Scepter und meinen Thron besteigen und befestigen die Macht und opfern

16. dem Hadad und er wird opfern ein Opfer dem Hadad und gedenken der Schuld vor Hadad oder

17. die Seele des Panammu mit dir und du wirst thun (verknüpfen) die Seele des Panammu mit dir er wird gedenken die Seele des Panammu mit

18. ein Opfer fehlerlos, [an dem] er Wohlgefallen finden wird. Er wird bitten Hadad und El und Rakûbel und Schemesch

19. [und Reschef und sie] geben und du wirst einsetzen durch meine Tochter Han'at (?)

20. gaben sie mir Nachkommen . . . [die hervorgegangen aus meinen] Lenden . . . [Wenn aber] mein Sohn fassen wird das Scepter und besteigen wird den Thron [des Königs]

21. und wird festigen die Macht und opfern [ein Opfer und geden]ken der Schuld des Panammu und du wirst sagen wir wollen [widerspänstig sein]¹

22. gegen Hadad, so mögest du (Hadad) verknüpfen die Seele des Panammu mit . . . [den bösen Geistern, wie ihr Opfer, sei sein Opfer und nicht möge er (Hadad) daran Wohlgefallen finden und was immer

23. er bitten wird möge Hadad ihm nicht gewähren. Und Hadad nicht möge er ihm geben zu essen

24. ihm vorzuenthalten fettes und mageres [Ein späterer Herrscher, der schützen wird dies Denkmal . . . , der]

25. soll fassen das Scepter in Ja'di und meinen Thron besteigen und herrschen [Wenn er aber . . .] seine Hand am Schwerte oder

26. ein Krieger wird tödten (zerstören) oder in Zorn oder auf . . . oder durch seinen Bogen, oder auf seines Befehl hin

27. [oder durch seine Macht . . .] wird er befehlen (das Denkmal) zu zerstören an dem Orte der Höhle eines wilden Thieres oder an einem Orte, wo man wilde Thiere zählt oder an einem Orte

28. seiner Höhle befehlen wird zu verderben, beschliessen wird [zu vernichten] mein Denkmal und es stellen in die Mitte um es in Vergessenheit zu bringen (?)

29. [Wenn] sagen wird euer Bruder „zerstöre es zünde an“ [. . . das Denkmal], das er gestiftet hat dem Gotte seines Vaters. Wer da sagt: „er ist ein gestorbener Mann“, so sage [ihm]: nicht mit frevelhaftem

¹ Mir schwebt bei dieser Phrase die Stelle: *וְאִם יִשְׁמַע אֶת הָעָם וְיִשְׁמַע אֶת הָאֱלֹהִים* „und wenn ihr mir entgegenhandelt wendet“ (Levit. 26, 21) vor.

30. Munde sprich oder mit dem Munde von
[feindlichen] Menschen Wenn

31. Das Denkmal. Oder wenn er es mit Steinen zerschlägt und
anzündet oder wenn er die Buchstaben [auskratzt] oder
wenn er seinen Namen mit Ziegelsteinen bedeckt und es anzündet,
oder wenn er es zerstört

32. an seiner Stelle und du verhüllst dein Auge mit deinem
Mantel (?) durch seinen Bogen oder durch seine Macht und auf
seinen Befehl hin,

33. oder auf seine Aufreizung hin oder wenn du es zer-
störst in Zorn, oder

34. darauf schreibst oder anstiffest einen fremden Mann es zu
zerstören

Die Inschrift zerfällt augenscheinlich in drei Theile. Der erste Abschnitt (Zeile 1 bis 13) erzählt von der Errichtung des Denkmals und der Verleihung der Herrschaft über das Land Ja'di an Panammu durch die Götter. Unter den fünf Gottheiten steht Hadad, dem das Denkmal errichtet ist, an der Spitze. Der König rühmt sich des Segens und der Fülle, deren er sich und sein Volk zu erfreuen hatten. In dem zweiten Abschnitte (Z. 13 bis 25) spricht nicht König Panammu, sondern dessen Vater Karrûl, der seinem Sohne Panammu vor seinem Tode den letzten Willen kundgibt und ihm verschiedene Wünsche ans Herz legt, darunter wohl ganz besonders die Verehrung des Gottes Hadad und die Errichtung der Statue, die er zu errichten gelobt hatte und nicht mehr ausführen konnte. Den Uebergang bilden die dunklen Zeilen 13 bis 15, und die ganze Scene erinnert lebhaft an die letztwillige Kundgebung David's, welche im zweiten Buche der Könige, Capitel 1 bis 2, geschildert wird. Der dritte Abschnitt (Zeile 25 bis 34) enthält die in den semitischen, besonders aber in den keilschriftlichen Denkmälern übliche Fluchformel gegen Jeden, der die Inschrift zerstört, von der Stelle wegschleppt, den wilden Thieren zum Zertreten hinlegt, mit Steinen zerschlägt, den Namen des Stifters auskratzt und seinen eigenen eingräbt. Es darf nicht unerwähnt bleiben,

dass die ersten Worte unserer Inschrift, wie schon v. LUSCHAN bemerkt hat, auf einer Rasur stehen. Sollte hier eine frevelhafte Hand im Spiele gewesen sein?

Der ganze Tenor der Inschrift wie einzelne Phrasen weisen auf assyrische Vorlagen hin, und es scheint mir kein Zweifel zu sein, dass der Verfasser dieser Inschrift assyrische Denkmäler gelesen und verstanden hat.

Schon SACHAU hat darauf hingewiesen, dass der Stifter dieser Inschrift, Panammu, Sohn des Karrûl, auf dem Denkmal des Rakûbel, Sohnes des Panammu, erwähnt wird. Dieser Umstand, sowie die älteren Buchstabenformen berechtigen, die Abfassung der Inschrift auf der Hadad-Statue in den Anfang des neunten Jahrhunderts zu setzen.

Z. 1. Gleich zu Anfang treten zwei Eigennamen auf, die kaum semitische Etymologien zu haben scheinen, so fremdartig klingen die beiden Namen *Panammu* und *Karal* (nach der Aussprache SACHAU's). Bei genauerer Prüfung streifen sie aber ihr fremdartiges Gewand ab und erweisen sich, so weit überhaupt etymologische Forschung massgebend ist, als echte semitische Formen.

Bei Panammu hat schon SACHAU an die Möglichkeit erinnert, dass hier ein Wechsel in den Liquidis vorliegen könnte und in der That glaube ich, dass *Panammu* von der Wurzel p-l-m abzuleiten sei und dass hier *l* vor *m* zu *n* verwandelt wurde. Ein solcher Wechsel lässt sich auf dem Gebiete Syriens auch sonst nachweisen. So heisst in Palästina ein Ort p-n-m , der heute *Sulâm* genannt wird. Die berühmte p-n-m wird auch p-l-m geschrieben. Einen ähnlichen Uebergang von *l* in *n* vor *m* bietet das Nord-Arabische in p-n-m für p-l-m der übrigen semitischen Sprachen (auch des Sabäischen). Das wichtigste Moment für die Annahme des Wechsels der Liquidae bildet aber die in unserer Inschrift, Z. 4, vorkommende Stelle: „Und was ich von den Göttern bitte, gewähren sie mir“ p-n-m , den ich übersetze „und Frieden der Sättigung“. In p-n-m erkenne ich hebr. p-l-m , aram. p-l-m , also wieder ein Wechsel von *l* in *n* vor *m*. Wir haben demnach als Grundform *palamu* anzusetzen. Die Wurzel p-l-m kommt allerdings im Hebräischen nur in dem dunklen p-l-m vor,

findet sich aber im Syriischen, erweist sich somit als eine gute nord-semitische Wurzel. Was die Form betrifft, so halte ich *Palānu* für einen Stat. absolutus von einer Form *ḥalabā*¹ und vergleiche damit die Eigennamen *ḥal* und *ḥal*, die wahrscheinlich in gleicher Weise zu beurtheilen sind. Davon vollständig zu trennen sind aber die nabatäischen und palmyrenischen Namen (*ḥal*, *ḥal* etc.), wo das *h* nur die arabische Nunation wiedergiebt.

Noch fremdartiger klingt der Name *Karal*, dessen Aussprache freilich kaum richtig ist. Eine Wurzel *kar* ist im Semitischen bis jetzt unerhört und man darf annehmen, dass *l* hier für *n* steht. Ein Eigennamen *kar* wäre aber gut semitisch. Noch eine andere Möglichkeit möchte ich ins Auge fassen. Bekanntlich kommen im Hebräischen eine kleine Anzahl von Nomina mit dem Bildungsbuchstaben *l* vor. Hierher gehören *kar*, *kar*, *kar*, *kar*, *kar*. In allen diesen Wörtern tritt ein *r* in der Wurzel auf, nur in *kar* findet sich *l* als Ansatz, ohne dass ein *r* vorangeht. Wir haben sogar ein Beispiel von einer radix mediae geminatae *kar* „Brunnessel“ (von *kar*). Nach dieser Analogie kann also *karal* gelesen und gedeutet werden.

In der ersten Zeile ist mir die letzte Gruppe *karal* zweifelhaft. Es ist wahrscheinlich *karal* abzuthellen und „Herr des Wassers“ zu übersetzen. Man könnte freilich auch annehmen, dass es den Ort, wo Panammu die Statue des Hadad aufgestellt hatte, bezeichnet, also: „in meinem *karal*“ und hebr. *karal* „porticus“ vergleichen, aber es scheint mir wenig glaubhaft, dass auf der Statue der Ort, wo sie aufgestellt worden ist, angegeben wurde. Durch ihre Existenz zeigt sie den Standort deutlich genug. Noch eine dritte Erklärung ist zulässig: *karal* ist von der Wurzel *kar* abzuleiten und „in meiner Jugend“ zu übersetzen.

Z. 2. *karal karal karal* „Es standen wir bei und . . .“ Von dem dritten Worte der Zeile sind nur die Buchstaben *kar* sicher; nach dem vorangehenden *kar* darf man hier ein Perf. eines Verbums in der 3. p. plur. erwarten.

¹ Vgl. die biblische *n*, *pr*, *m*, *ḥal* und *ḥal*.

Z. 3. וְאֵלֶּיךָ ist zusammengesetzt aus אֵלֶּיךָ „und was immer“, ähnlich וְאֵלֶּיךָ in der folgenden Zeile und Z. 22. Auf וְאֵלֶּיךָ (Z. 4) folgt Imperf. (אֵלֶּיךָ), ebenso auf וְאֵלֶּיךָ (Z. 22) אֵלֶּיךָ . Man muss daher das folgende וְאֵלֶּיךָ als 1. pers. des Imperf. ansehen.

Z. 4. Den Schluss der Zeile lese ich im Anschluss an die hebräische Transcription $\text{שָׁמַע רִי$ „Friede der Sättigung“, indem ich ersteres mit שָׁמַע zusammenstelle und letzteres für Stat. absolut. von $\text{רִי$ (יָמַע) halte.¹

Z. 5—6. וְאֵלֶּיךָ ist plur. = hebr. וְאֵלֶּיךָ , ebenso וְאֵלֶּיךָ = וְאֵלֶּיךָ und וְאֵלֶּיךָ = וְאֵלֶּיךָ „Knoblauch“ (arab. كَبُور , aram. כַּבּוּר). Palästina und wohl auch Nordsyrien ist reich an Allium-Arten. Die Annahme einer Adjectivendung ist wenig wahrscheinlich, wenngleich das Geschlecht von אֵלֶּיךָ (m.) nicht dagegen sprechen würde.

Z. 7. וְאֵלֶּיךָ Die Phrase soll wohl wie das biblische אֵלֶּיךָ וְאֵלֶּיךָ den friedlichen Zustand des Landes ausdrücken, wo jeder seiner Arbeit nachgehen kann. Für אֵלֶּיךָ ist im Hebräischen שָׁמַע רִי gebräuchlich.

Z. 8 ist vielleicht zu ergänzen: $\text{שָׁמַע רִי וְאֵלֶּיךָ}$ „dort sitzen sie und bearbeiten Acker und Weingärten“.

Z. 9 ergänze ich וְאֵלֶּיךָ

Z. 10. Trotzdem, dass nur wenige Buchstaben zerstört oder unsicher sind, bleibt der Sinn dieser Zeile sehr dunkel und ich wage nur mit aller Reserve die Vermuthung auszusprechen, dass hier die Rede ist von Präfecten des Königs (וְאֵלֶּיךָ), die in den eroberten Districten eingesetzt worden sind. Ich übersetze daher: „Und in meinen Tagen wurde eingesetzt Rp . . . וְאֵלֶּיךָ zum Präfecten von . . . mit und zum Präfecten der Zarari, und für die Beni Kefiri Haljam.“ Vielleicht hatten diese Präfecten für die königliche Tafel zu sorgen, wie die zwölf וְאֵלֶּיךָ des Salomo, die I Könige, Cap. 4 mit Namen und District aufgezählt werden. Zur Erklärung sei nur noch hinzugefügt,

¹ Nach meinem allerdings nicht sehr scharfen Abklatsche, halte ich die Lesung וְאֵלֶּיךָ für möglich; dann müsste man „Jahre der Sättigung“ übersetzen und hebr. וְאֵלֶּיךָ (Gen. 41, 30 ff.) vergleichen. Euzen bietet jedoch auf Facsimile und Umschrift וְאֵלֶּיךָ .

dass נָחַם möglicher Weise = נָחַם sein kann. Für נָחַם der Umschrift lese ich נָחַם und erkenne darin denselben District, den Tiglatpileser nach der Barrakub-Inschrift Z. 10 dem Panammu geschenkt hat.¹

Z. 11 ist wahrscheinlich לִּי נָחַם נָחַם zu lesen: „und Ansehen (Ehre) verleihe sie mir“. נָחַם ist Stat. absolutus von נָחַם . Die Lesung נָחַם halte ich für besser als נָחַם des Facsimile, wo übrigens das נ nicht sehr scharf markirt ist, weil die 3. pers. fem. sing. in den Inschriften auf נ auslautet und eine Niphallbildung ohne Noth nicht vorausgesetzt werden darf.²

Z. 12. $\text{לִּי נָחַם נָחַם כִּן אֶלֶף מֵהָ אֶלֶף כִּן יָדַי נָחַם אֶלֶף כִּן יָדַי נָחַם}$.³ Das Verständnis dieser Stelle hängt ab vom Verständnis des Wörtchens נָחַם , das eine wahre *crux* in den Inschriften von Sendschirli bildet. Schon auf der Inschrift des Bar-Rakub (Panammu-Statue) kommt das Wörtchen an drei Stellen vor und zwar, wie es scheint, jedesmal in einer anderen Bedeutung:

P. Z. 4: $\text{נָחַם נָחַם מֵהָ אֶלֶף כִּן יָדַי נָחַם אֶלֶף כִּן יָדַי נָחַם}$ „und mit dem Rest des Geschlechtes, den männlichen Nachkommen, füllte er die Kerker“;

P. Z. 10: $\text{נָחַם נָחַם מֵהָ אֶלֶף כִּן יָדַי נָחַם אֶלֶף כִּן יָדַי נָחַם}$ „fügte er (Tiglatpileser) das Stadtgebiet der Kefir [an das Land meines Vaters]“

P. Z. 16: $\text{נָחַם נָחַם מֵהָ אֶלֶף כִּן יָדַי נָחַם אֶלֶף כִּן יָדַי נָחַם}$ „dann starb mein Vater Panammu“.

Denselben Spuk treibt nun dieses Wörtchen auch in unserer Inschrift. Es findet sich auch wiederholt Z. 15 und 14 und scheint bald „männliche Nachkommen“, bald „Stadt“ zu bedeuten. In Z. 26 steht es in dunklem Zusammenhang, dagegen bedeutet es wieder Z. 29 „todi“.

¹ Der Abklatsch scheint meine Lesung zu bestätigen.

² Auf dem Abklatsch scheint mir allerdings die Spur eines נ zu sein, aber doch נָחַם .

³ Ebers hat in der Umschrift נָחַם נָחַם für נָחַם נָחַם des Facsimile. Die Lesung des Facsimile scheint vom Abklatsche bestätigt zu werden. נָחַם in dieser Zeile ist vielleicht „Gabe“ zu übersetzen und aus נָחַם verkürzt. Für נָחַם der Ebers'schen Umschrift lese ich נָחַם , was auf dem Facsimile und dem Abklatsch wirklich zu stehen scheint.

Unter diesen Verhältnissen wird man das Schwanken des Uebersetzers begreifen, aber trotzdem scheint mir „männliche Nachkommen“ an unserer Stelle am Besten zu passen.

Während von Z. 1 bis Anfang Z. 13 der Gründer der Inschrift, König Panammu, in der ersten Person spricht, redet im zweiten Abschnitte (Z. 13—25) eine andere Persönlichkeit in erster Person und Panammu wird als dritte Person behandelt. Da diese Persönlichkeit wiederholt sagt: „Panammu, mein Sohn, wird das Scepter ergreifen und auf meinem Thron sitzen etc.,“ so muss der Sprechende Kārūl, der Vater des Panammu sein, dessen Name gleich am Anfange der Z. 13 auftaucht. Oefters kommt in der Rede des Königs auch eine Anrede in zweiter Person vor: „Du machst die Seele des Panammu mit dir.“ Diese Anrede kann nur an den Gott Hadad gerichtet sein, dem die Statue errichtet worden ist. Halten wir alle diese Momente zusammen, so ergibt sich daraus, dass der Stifter der Inschrift im zweiten Abschnitt derselben von seinem Vater Kārūl erzählt und ihn dann in der Oratio directa sprechen lässt.

Die Anrede selbst zerfällt in zwei Theile, und enthält im ersten Theile den Segen des Vaters an seinen Sohn, wenn er dessen Gelübde und Wünsche erfüllen wird, und in der zweiten Hälfte den Fluch des Vaters, wenn der Sohn dessen Gelübde und Wünsche nicht erfüllen wird. Die Zweitheilung geht hervor aus der fast parallelen Ausdrucksweise beider Theile, die sich gegen Ende nur durch Bejahung oder Verneinung unterscheiden. Ich setze beide Theile vergleichungsweise hierher:

A

(15) פנמו בני יאזו (חפז יושב
 על משב המלך (16) יסעד אבדו יוזבת
 (17) הרד יוזבת זכת הרד
 יוזבד אשם הרד א (17)
 נבש פנמו עסק תשותי נבש
 פנמו עסק יוזבד נבש פנמו
 (18) זכת זא חסם יוזקן בה
 סאל הרד יאל ורובאל ישמש (19) יתן

B

(20) פנמו בני יאזו חסר יושב
 על משב המלך (21) יסעד אבדו יוזבת
 (22) הרד יוזבת זכת הרד
 (23) יוזבד אשם פנמו
 עס הרד ושותי נבש פנמו עס
 יוזבת
 זכרת ואל יזקי בה
 ומו (24) ישאל אל יתן לה הרד

(15) Und Panammu mein Sohn wird halten das Scepter und sitzen auf meinem Throne und wird festigen die Macht und Opfer darbringen (16) dem Hadad und opfern ein Opfer dem Hadad und gedenken der Schuld (vor) Hadad, oder . . . die Seele des Panammu mit dir und du wirst machen (?) die Seele des Panammu mit dir . . . or wird gedenken die Seele des Panammu
 (18) . . . ein fehlerloses Opfer, . . . daran er Wohlgefallen finden wird. Er bat Hadad und El und Rakibael und Schemesch (19) sie gewähren

(20) Und Panammu mein Sohn wird halten das Scepter und sitzen auf den Thron des Königs . . . und wird festigen die Macht und Opfer darbringen [dem Hadad und opfern ein Opfer dem Hadad (27) und gedenken der Schuld des Panammu mit Hadad und du wirst machen die Seele des Panammu mit
 sein Opfer, und nicht soll er Wohlgefallen finden daran und was er ersehen wird, nicht soll es ihm gewähren Hadad.

Was für Bedingungen Karrûl an die Uebernahme des Thrones von Seiten Panammu's geknüpft und auf deren Erfüllung er den Segen gesetzt, dagegen aber für den Fall der Nichterfüllung den Fluch angedroht hat, ist schwer zu ermitteln; da gerade Z. 19, welche zwischen beiden Theilen des Testaments Karrûl's steht, zerstört und dunkel ist. Dagegen glaube ich jetzt den Sinn der Zeilen 13 und 14, die den Uebergang vom ersten zum zweiten Abschnitt bilden und die lange jedem Versuch einer Entzifferung Widerstand leisteten, mit einiger Sicherheit feststellen zu können. Ich lese und ergänze die Stelle also;

Z. 13—14. לכאן ללכת ונתת לי חסד ורחמים (13) לכאן ללכת (14) לכאן ללכת. Hierzu muss ich einige erläuternde Bemerkungen machen. Wenn man in der Inschrift wiederholt die Correspondenz von לכאן und לכאן 'litten' und 'gewähren' betrachtet (Z. 4, 12, 18—19 und 23), so wird die Ergänzung לכאן,¹ wo der Stein eine Lücke aufweist, vollkommen gerechtfertigt erscheinen. 'Karrûl bittet also לכאן und Hadad gewährte nicht לכאן.' Nun haben wir schon oben לכאן

¹ Etwas hat in der Umschrift . . . לכאן. Das לכאן kann in der alten Schrift sehr wohl als Kopf des לכאן erscheinen.

als ‚männliche Nachkommen‘ kennen gelernt und es ergibt sich also der Sinn, dass Kārūr die Götter um männliche Nachkommen gebeten, dass aber Hadad ihm keine gewährt habe. Daraus folgt die Lesung der zweiten unleserlichen Gruppe ן קרל, wofür die Ectiso'sche Umschrift לִבְּיָה hat. Da wir aber aus der Inschrift wissen, dass Kārūr seinen Sohn Panammu zum Nachfolger einsetzte, so tritt ein Widerspruch auf, der nur durch die Annahme beseitigt werden kann, dass Panammu nicht ein directer männlicher Nachkomme Kārūrs gewesen sei, sondern wahrscheinlich ein Anverwandter, der von ihm adoptirt worden ist. Diese Annahme wird bestätigt durch das darauffolgende וְקָרַע לִבְּיָה¹ ‚und er nahm mich zum Sohne‘ (von קָרַע, nehmen² und בָּנָה Stat. emph. von בָּר). Ich übersetze demnach die Stelle:

‚Und es [flehte] Kārūr zu den Göttern um männliche Nachkommen, aber nicht gewährte Hadad männliche Nachkommen dem [Kārūr]. Da nahm er mich zum Sohne (d. h. adoptirte mich) [indem er sagte] durch ihn vielleicht durch meine Tochter gewährt er (Hadad) männliche Nachkommen.‘³

Z. 14 lese und ergänze ich zum Theil im Anschluss an das Facsimile, welches stark von der Umschrift abweicht: בָּנָה מְבִיטָה⁴ ן קרל וְקָרַע לִבְּיָה⁵ Der Sinn der Stelle scheint zu sein: ‚[und er sprach: ich habe dich adoptirt] als Sohn, wenn du die Stadt aufbauen und errichten wirst ein Denkmal des Hadad . . so wird er (Hadad) bestätigen den Panammu, Sohn des Kārūr, zum König von Ja'di.‘

Die folgenden Zeilen 15 und 16 sind an den lesbaren Stellen deutlich und an den nicht lesbaren wage ich keine Ergänzungen vorzuschlagen.⁶

¹ Ectiso hat לִבְּיָה, Anstatt des zweifelhaften ן schlage ich ן vor.

² Ich bin mir der Gewagtheit dieser Interpretation voll bewusst und will deswegen auch eine zweite Möglichkeit nicht unerwähnt lassen. Das Wort קָרַע kann, wie wir gesehen haben, auch ‚Stadt‘ bedeuten (assy. *qāra*, aram. קָרָא) und בָּנָה Inf. von בָּר ‚bauen‘ sein.

³ Der Abklatsch widerspricht dieser Lesung nicht.

⁴ Nur scheint mir מְבִיטָה bei Ectiso verschrieben für מְבִיטָה. Wenn das ן sicher ist, was ich nach meinem Abklatsche nicht beurtheilen kann, müsste man מְבִיטָה lesen = מְבִיטָה (wieder ן für ן). Einen passenden Sinn wüsste ich aber nicht vorzuschlagen.

Z. 17 bietet die Phrase *והשית נפש פנמי עמך*, die auch Z. 22 sich wiederholt, nur dass dort nach *עמ* vielleicht ein anderes Wort steht. Ich übersetze sie: „und du verbindest (verwebst) die Seele des Panammu mit dir“. Dem Sinne nach vergleiche ich I Sam. 25, 29: *והיתה נפש אדני צדורה כצדורה חוץ את ה' אלהיך ואת נפש איביך יקלענה בתוך בף והקלע* „und das Leben meines Herrn möge eingebunden sein im Bündel der Lebenden mit Jehova, deinem Gotte, und die Seele deines Feindes möge er fortachleudern in der Pfanne des Schleuderers“. Zu *עמ* vergleiche ich hebr. *עָמָה* „Aufzug des Gewebes“, arab. *سَمَتَا*, syr. *اَعَمَت* „weben“.

Z. 18. Interessant ist die Phrase *והיה רוקי בה*, der Z. 22 *והיה רוקי בה* entspricht. Dass hier von einem Wohlgefallenfinden am Opfer die Rede ist, wird Niemand bezweifeln. Man denkt sofort an hebräische Wendungen wie *והיה רוקי ארצה* *ב* (Hag. 1, 5) oder *רוקי ארצה* *ה'* Thr. 6, 7, und ich brauche wohl kaum zu sagen, dass die Wurzel *רוק* mit dem hebr. *רוץ*, arab. *رَجَى* identisch ist, wofür die aramäischen Dialecte sonst *רע* haben. Die Radix *רוק* ist ein höchst lehrreiches Gegenstück zu *רוץ*, *ارعى*, *أرعى*, *أرع*, *أرعى*.

Der dritte Abschnitt der Inschrift, die sogenannte Fluchformel, scheint gegen Ende der Zelle 24 zu beginnen. Sie wird am Anfang durch die häufige Wiederkehr des Wörtchens *א* „oder“ und später durch die Wiederholung des Wörtchens *לו* „wenn“, welches in diesem Zusammenhang wie im Assyrischen den Sinn von „oder“ hat, gekennzeichnet.

Solche Fluchformeln sind in fast allen alten semitischen Inschriften üblich. Ansätze finden sich z. B. in der Inschrift von Byblos wie in der Sarkophaginschrift Achnonazar's von Sidon. Sehr ausführliche Fluchformeln bieten die sabäischen Denkmäler. Auch die grosse Inschrift von Teimā hat eine richtige Fluchformel. Am ausgebildetsten treten uns aber solche Formeln auf den babylonischen und assyrischen Inschriften entgegen. Besonders weitläufig sind die

Ebenso scheint Z. 16 *והיה* für *והיה* verschrieben zu sein. Letzteres glaube ich noch auf dem Abklatsche zu erkennen.

Formeln auf den Kaufverträgen, die auf Steinen oder Thontäfelchen erhalten sind. Da werden Segenssprüche gesendet demjenigen, der den Vertrag einhält und der Fluch aller Götter angerufen gegen jeden, der den Vertrag bricht. Es sind wahre Musterkarten von Flucharten, Plagen und Krankheiten, die als Strafe aufgezählt werden für den Vertragsbrechigen. Dass die Flüche zahlreicher sind als die Segnungen, versteht sich von selbst. Die Güter des Lebens lassen sich in wenigen Worten zusammenfassen, die Unglücksfälle sind so verschieden und mannigfach wie die Wechselfälle des Schicksals.

Dieses Fluchformelwesen, welches einen integrierenden Bestandtheil der Verträge und Bündnisse bildet, lässt zwei Abschnitte des Pentateuch's, ich meine Leviticus Cap. 26 und Deuter. Cap. 27 und 28, in einem ganz besonderen Lichte erscheinen. Beide Abschnitte bilden den Schluss von Gesetzessammlungen, und während der erste mit den Worten schliesst: „Dies sind die Gesetze, Verordnungen und Lehren, welche festgesetzt hat Jehowa zwischen sich und den Söhnen Israels auf dem Berge Sinai durch die Hand Moses,“ endigt der zweite Abschnitt also: „Dieses sind die Worte des Bündnisses, welches geboten hatte Jehova dem Moses zu schliessen mit den Söhnen Israels im Laude Mo'ab, ausser dem Bunde, den er mit ihnen in Chorab geschlossen hatte.“

Man begreift, dass bei der Wichtigkeit des Vertrages, der zwischen einem Volke und seinem Gotte geschlossen wird, auch entsprechende Segen- und Fluchformeln vorhanden sein müssen.

Ausser auf Verträgen finden sich solche Formeln auf Bauten und Denkmälern, welche die babylonischen und assyrischen Könige als Zeichen ihrer Macht und zur Verherrlichung ihres Ruhmes gesetzt haben. Sie sind bald kurz, bald aber von einer Ausführlichkeit und Detaillirung, die für die Geschichte solcher Denkmäler von höchstem Interesse ist. Je wechselvoller das Schicksal der Könige und je mannigfaltiger die Art und die Mittel der Zerstörung waren, um so genauer musste der königliche Stifter gegen solche Vernichter seines Ruhmes sich verwahren. Ich gebe hier ein Stück aus der Fluchformel des Monoliths Assurnasirpals (865—860 v. Ch.) und zwar den ersten

Theil, der die Segensprüche enthält, nur in Uebersetzung, den zweiten Theil aber, der die verschiedenen Möglichkeiten der Zerstörung aufzählt, in Umschrift und Uebersetzung (nach der *Keilschriftlichen Bibliothek* 1, 120 u. 121), weil die genaue Kenntniss der Phraseologie das Verständniss und den Zusammenhang des letzten Abschnittes unserer Inschrift sehr erleichtern wird:

Wer gemäss dieser meiner Inschrift (46) handelt und den Wortlaut meiner Schrift (47) nicht ändert, dessen Herrschaft mögen Ašur und Bel (48), die grossen Götter, die mein Königthum gross gemacht haben (49), in der Gesamtheit der Länder gross machen, (50) mit meiner machtvollen Gewalt und Herrlichkeit (51) ihn begaben, das Land der vier Weltgegenden (51) unter sein Scepter stellen, Fruchtbarkeit (53), Fülle und Reichthum in seinem Lande (54) begründen.'

Ša ki-i pi-i mu-da-ri-a

(55) *an-ni-lu la i-pa-ru la-ni-lu*

(56) *[sa?] šu-ri-a ni-ti-na-a ni-ma*

(57) *lu-a-lu i'-a-ba-tu-na*

(58) *a-šur-ra-ku lu pi-lu-ti i-ku-ta mu-ru*

(59) *lu i-pi-ri i-ka-bi-ru-lu lu i-ku-ta*

(60) *šur-ru-lu lu ni lu-a-da-lu a-na*

(61) *ki-bi-lu a-na-ni a ni-ti-lu*

(62) *lu-a-lu i-ku-ak-ka-ni-lu lu-mi-lu*

(63) *šu-ri-a ku-ma-na-ti a-na a-ma-ri*

(64) *a-šur-ri i-ku-lu-a lu pa-ru*

(65) *an-šur-lu mu-na ki-i la-ma-a-ri*

(66) *a lu lu-a-lu i-pa-ru-ri-lu*

(67) *at-ru lu-a-lu-lu-lu-lu-lu*

(68) *na-ak-ra a-ku-a a-ku-a-ba lu-a-na*

(69) *lu ki-lu lu a-mi-lu-lu*

(70) *ki-kū na-pi-ti a-ma'-ru-ma*

(71) *a-ku-ha-lu i-pa-pi-lu i-pa-ap-pi-lu*

(72) *pi-lu a-na a-ku-ti a-ku-ti-lu-lu*

(73) *a-na lu-lu-lu-lu-lu-lu-lu*

(74) *an-ni-lu lu-a-lu-lu-lu-lu-lu-lu*

(75) *a-ku-lu-lu-lu-lu-lu-lu-lu-lu-lu*

Wer gemäss dieser meiner Namenschrift nicht handelt und den Wortlaut meiner Schrift ändert, Jones Bild vernichtet und

fortschleppen lässt, unter Austrich (?) es verbirgt,

in der Erde es vergräbt, mit Feuer es verbrennt, ins Wasser es versenkt, dem Treten der Thiere und Darüberschreiten des Viehes es aussetzt, den Inhalt meiner Schrift den Leuten zu sehen und zu lesen verwehrt und vor meiner Namenschrift irgend einen, damit er nicht sehe

und nicht lese, hindert, zu solchen boshaften Handlungen einen andern Gegner, einen bösen Feind, sei es von der Dienerschaft (?), sei es von den Sklaven,

ein Geschöpf seiner selbst entbiätet, beiderlei, ruft (?) und flüstert (?) nennt (?), seines Munde (Rede) bei Seite ändert, dieses mein Bild zu zerstören, den Wortlaut (meiner Schrift) zu ändern seinen Sinn richtet und sein Herz

- | | | |
|------|--|---|
| (76) | i-ma-at-il-ka-tu u lu-u (amila) a-ba | beräth, und wer, wenn ein Beamter |
| (77) | tu (amila) gadiu lu-u ma-am-ma lu-am-u | und Offizier oder irgend ein anderer: |
| (78) | palma du-a-tu hu-ti-ik tu pi-i-tu | ‚Vernichte diese Statue, die nach seinen
Befehle |
| (79) | tu i-pa-ti i-ka-ab-ba-ni-tu | nicht ist‘ zu ihm spricht |
| (80) | u tu pi-i-tu i-ti-tu-mu u lu man-ma | und er auf dessen Mundes (Rede) hört,
oder wer immer |
| (81) | a-mat huut-ti i-tu-a-a-ta-ma a-as ip-ti-ti-a | einen bösen Befehl ausdeutet und wider
meine Werke |
| (82) | u palni-ta u-ma ² -ra a-nu-ku | und mein Bild giebt, indem er sagt: ich |
| (83) | lu i-ti i-ka-ab-ba-u lu am huru-ti | kenne (ihn) nicht, man hat wohl während
seiner Regierung |
| (84) | pa-ni-tu a-nu palam-ti i-tu-ka-a-mu | ihn zu einer Leiche gemacht (ermordet), |
| (85) | palam-tu u ² -a-ab-tu-ma | sein Bild vernichtet und |
| (86) | u-har-ra-am-ma-tu a-mat-tu tu pi-i-tu | zu Grunde gerichtet, das Wort seines
Mundes |
| (87) | u-ti-in-na-a u ana palni-a | ist verändert‘ und wer wider dies mein Bild |
| (88) | du-a-tu lu-mi-ni-ti il-li ² -u, | Böses beabsichtigt |

Nachdem ich dies vorangeschickt, gehe ich an die Commemoration des letzten Abschnittes der Inschrift. Das zerstörte Ende der Z. 24 hat etwa gelautet: [Wer gemäss dieser Inschrift handelt und dieses Denkmal schützt] (25), der möge halten das Scepter in Ja'di und möge auf meinem Throne sitzen und regieren Ich mache besonders aufmerksam auf die Aehnlichkeit der Phrasen: *ina (i)u KI-šu lu-sat-lim* [die Götter mögen das Land] unter sein Scepter stellen' und dem *למלך ישיב* unserer Inschrift.

Ende Z. 25. beginnt der zweite Absatz der Schlussformel, der die verschiedenen Möglichkeiten der Zerstörung und Entweihung des Denkmals aufzählt, wie dies auch ausserlich durch die Wiederholung des Wörtchens *oder* zu erkennen ist.¹

Z. 26. **לֶאֱלֹא** (mit ursprünglichem **ע'**) ist im Semitischen sonst nicht nachweisbar. Ich vermute daher wieder einen Wechsel der Liquidae und vergleiche die Radix **לע** und ganz besonders Jes. 9, 4 **כָּל אֶמְצָא כַּחַר בְּרִישׁוֹ** „ein jeder (schwer mit Nägeln beschlagene) Schuh eines mit Gedröhn auftretenden (Soldaten)“^f. Vgl. DILLMANN zur Stelle.

¹ Nachbildungen von assyrischen Schlussformeln finden sich auch in den Van-Inschriften. Vgl. meine *Kellinschrift von Aschur-Darga*, S. 23 ff.

Z. 27. $\text{אִתְּךָ יִשְׁחָדֶנּוּ שָׁמָּה}$ wiederholt sich in der folgenden Zeile und ist vielleicht auch Z. 33 zu ergänzen. Zu יִשְׁחָדֶנּוּ vergleiche ich hebräisch und aramäisch יָחַד ‚vermögen, Vollmacht haben‘ und יָחַדְתִּי (= אֶחָדְתִּי) ‚bevollmächtigen‘. Im Schluss der Zeile erkenne ich eine ähnliche Phrase wie in Asurnasirpal Z. 61 und 62: ‚Wer jenes Bild dem Treten der Thiere und Darüberschreiten des Viehes aussetzt‘ und übersetze die Stelle also: ‚Wenn [ein Nachfolger] befohlen wird zu zerstören (diese Statue) an dem Orte einer Höhle eines reissenden Thieres (damit es darüber schreite) oder an einem Orte, wo man ein wildes Thier zähmt, oder an dem Orte (28) seiner Höhle . . .‘ Für יָחַד bei Euting lese ich mit ziemlicher Sicherheit יָחַד .¹ Das zweifelhafte יָ kann sehr wohl ein י sein und das יָ ist in dem Facsimile ganz verwischt. Dass meine Lesung richtig ist, beweisen die folgenden אֶחָדְתִּי . Die Buchstaben-Gruppe יָחַד theile ich ab in יָ חַד und vergleiche zu ersterem hebr. יָחַד (arab. حُرّ assyr. *huru*) ‚Höhle‘ und besonders ‚Höhle der wilden Thiere‘ (Naḥūm 2, 13).

Die Gruppe יָחַדְתִּי lese ich יָחַדְתִּי . Wenn die Lesart יָחַדְתִּי richtig ist, müsste man arab. حزام حزام vergleichen, was aber keinen befriedigenden Sinn giebt. Auf dem Facsimile von Euting ist das Zeichen für יָ sehr undeutlich und ich vermute dass יָ gestanden hat.² Wir haben also יָחַדְתִּי (arab. خطم) ‚bändigen, bezähmen‘ zu lesen. Im Hebräischen findet sich das Verbum nur Jes. 48, 9 $\text{אֶחָדְתִּי לְךָ אֵסֵר}$ ‚Ich bezähme für dich (meinen Zorn)‘. Sollte יָחַדְתִּי nicht eine missverständliche Uebersetzung von *kibis umami* sein, indem dem nordsyrischen Uebersetzer hebr.-aram. בָּנַס ‚bändigen, zähmen‘ vorschwebte?

Z. 28. $\text{יָחַדְתִּי יָחַדְתִּי אֶחָדְתִּי}$ ‚er befiehlt zu vernichten, beschliesst [zu zerstören?] mein Denkmal‘, wobei ich יָחַדְתִּי für das sinnlose und unmögliche יָחַדְתִּי lese. Vgl. ausser Asurnasirpal Z. 73—75 auch Merodach-Baladan I, Z. 22 (*Keilschr. Bibl.* III, 1, S. 192): *ana ha-pi-i*

¹ Diese Lesung scheint vom Abklatsche bestätigt zu werden. Von dem darauffolgenden יָחַד sehe ich auf meinem Abklatsche nur eine leise Spur des יָ ; dagegen ist יָ sehr deutlich zu erkennen.

² Der Abklatsch spricht nicht dagegen. Die Weglassung von יָ in יָ kann auch graphisch erklärt werden.

nara-a lu-a-tu i-šak-ka-nu nzaš-šu d. h. „wenn er jene Tafel zu zerschlagen beschliesst“.

וְקָם מִתּוֹ בְּמִצְחָא „und stellt es in die Mitte“. Wenn mich nicht Alles täuscht, steckt in diesem מִתּוֹ das aram. מִתְ (hebr. מִתְ, מִתְ etc., phön. מִתְ), indem einerseits aram. מִתְ phön. מִתְ andererseits מִתְ hebr. מִתְ zusammengehören. Das darauffolgende מִצְחָא scheint Ethpaal von מִצַּח „vergessen“ zu sein.¹

Z. 29. אֲמַר אֶחָדְכֶם הַחַיִּים „es sagt euer Bruder: zerstöre.“² Sehr beachtenswerth ist das Suffix 2. p. pl. כֶּם für כָּן, כֵּן. Von den 3. p. pl. haben wir verschiedene Beispiele im Aramäischen. So findet sich bei Ezra vereinzelt אֲמַרְהֶם (6, 16) וְהִנֵּה אֲמַרְהֶם (5, 10) etc. ebenso in ägypt.-aramäisch: אֲמַרְהֶם, אֲמַרְהֶם etc. (*Corp. Ins. Sem.* n. Band 1. S. 150). Die nabatäischen Inschriften haben ausnahmslos אֲמַר (vgl. Nöldeke in *Eutima, Nabatäische Inschriften* S. 17). Ein Suffix כֶּם für כָּן, כֵּן findet sich auch Ezra 7, 17: אֲמַרְהֶם.

יִהְיֶה לְאֵלֵה אֲבִי übersetze ich vermuthungsweise, „(das) er gründete (stiftete) dem Gotte seines Vaters“, indem ich zu יִהְיֶה hebräisch יִהְיֶה heranziehe, insbesondere an der charakteristischen Stelle וְהָיָה לְאֵלֵה אֲבִי „siehe diesen Haufen und diese Säule, die ich errichtet habe (als Zeichen) zwischen mir und dir“ (Gen. 31, 51).

Das Wörtchen מִתְ³ ist vielleicht zusammengesetzt aus מִתְ וְהָיָה. Die Stelle: מִתְ אֲמַר הוּא אֵשׁ מֵת „wer da sagt: er ist ein tochter Mensch“ kann sich beziehen auf den Gott Hadad und es würde dann heissen: „Dies ist nicht die Statue eines Gottes, sondern eines tochten Menschen,“ kann aber auch auf den König sich bezogen haben. Die Phrase erinnert an Asurnasirpal Z. 80 ff: „Und wer immer einen bösen Befehl ausdenkt und wider meine Werke giebt, indem er sagt: ich kenne ihn nicht,

¹ Das Ganze scheint dem assyr. lu a-lae lu awari lakkunu zu entsprechen, „wer es an einen dunklen Ort stellt“, d. h. an eine Stelle, die nicht zugänglich ist, und es so der Vergessenheit anheim fallen lässt.

² Das folgende מִתְ ist vielleicht מִתְ zu ergänzen und „stunde an“ zu übersetzen. Vgl. מִתְ, Z. 31.

³ So Eutima. Auf dem Abklatsche erkenne ich nur mit Sicherheit das מִ. Sollte nicht מִ zu lesen sein?

man hat wohl während seiner eigenen Regierung ihn getödtet etc.¹

אמר אל כהם, so sagst du darauf: sprich nicht mit frevelhaftem Munde.² Charakteristisch ist das Perfectum im Nachsatz. אמר = כהם bedarf keiner weiteren Erläuterung, ebensowenig אמר = כהם. Auffällig bleibt nur אמר nach אל. Man würde Jussiv אמר erwarten. Vielleicht ist es jedoch = אמר wie אמר oben Z. 3.

Z. 30. עין איננה קא kann übersetzt werden: 'Mein Auge ist starr oder trüb' ich kann also das Denkmal nicht sehen.

אמר בפה אדם צר möchte man übersetzen 'durch den Mund feindlicher Menschen', aber dem hebr. צר entspricht arabh. ضار, im Dialecte unserer Inschrift müsste es also קר lauten, wesshalb ich צר vorderhand unübersetzt lasse.³

In der Gruppe אלה בר אלה erkenne ich mit Bestimmtheit אלה, ein darauffolgendes Verbum und dann das schon wiederholt vorgekommene אלה. Dass hier wirklich אלה vorliegt, beweist in der folgenden Zeile אלה, dann אלה אלה und אלה אלה. Schon die Anwendung von אלה in diesen Zusammenhang weist auf eine assyrische Vorlage hin, wo lu gerade in den Schlussformeln in gleicher Verbindung äusserst häufig ist.

בר אלה, der Sohn seines Nachfolgers, kann, dem assyr. rubu arku, irgend ein 'später Fürst' entsprechend, einen späteren Nachfolger bezeichnen.

Z. 31. אלה ist Stat. absol. von אלה, 'Denkmal'.

Die folgende Phrase אלה אלה אלה, und wenn er es mit Steinen zerschlägt und anzündet' ist äusserst charakteristisch. Sie ist es, die mich zuerst auf den Gedanken gebracht hat, in den letzten Zeilen der Inschrift eine Fluchformel zu erkennen. Die Auflösung der Gruppe in אלה אלה אלה braucht keine weitere Begründung, die Uebersetzung von

¹ Nach dem Abklatsche ist jedoch die Lesung קר nicht ausgeschlossen. Die Lesung קר des Facsimile scheint mir besser als קר der Umschrift zu sein. Der Abklatsch lässt mich hier wie so oft im Stiche.

² Die Lesung קר für קר der Umschrift, die ich gleich vermuthete, bestätigt jetzt der Abklatsch.

כדא kann nach dem hebr. כדא aram. כדא nicht bezweifelt werden. Die Auffassung wird durch das folgende באבא aufs energischste unterstützt. Nehmen wir nun dazu die assyrische Phrase Merodach-Baladan II, (*Keilschr.-Bibl.* III, 1. S. 192) Z. 29 ff:

ina isāti išrupu-u (30) ina abui u-pa-sa-su.

„(Wer das Denkmal) mit Feuer verbrennt, mit Steinen zerschlägt“ wofür an anderer Stelle *ina abui ubbatu* in gleichem Sinne vorkommt, so kann über die Identität der Phrasen kein Zweifel obwalten. Zur grösseren Sicherheit folgt aber noch כדא, und er zündet es mit Feuer (כדא) an, genau dem *ina isāti išrupu* entsprechend.

Nach einer Lücke folgen bei ERTISU die Worte כדא ארתא . . . שלחנא דמלכא דמלכא. Auf dem Abklatsche sind nur die letzten zwei Worte deutlich. Anstatt כדא glaube ich aber כדא zu erkennen. Ich übersetze die Stelle: „[Oder wenn er] die Buchstaben [auskratzt], oder wenn er seinen Namen mit Ziegelsteinen bedeckt und anzündet“ ארתא halte ich = hebr. ארז arab. آية, 'Zeichen' und für שלחנא lese ich, indem ich für das zweifelhafte א, beide Male מ setze (welches dem א sehr ähnlich ist), מלך מלך. Dazu vergleiche ich assyr. *ša ina iprati ikatamu* „wer meine Tafel in Staub verbirgt“.

Z. 52. In Bezug auf כדא כדא vermuthet ich, dass darin der Sinn steckt, der in ASURN Z. 67 ff enthalten ist: „(Und wer) den Inhalt meiner Schrift den Leuten zu sehen und zu lesen verwehrt etc.“ Vielleicht ist jedoch כדא כדא zu lesen und zu übersetzen: „Und du verhüllst dein Auge mit deinem Mantel“ (um dich dadurch von der Mithuld zu befreien). Mir schwebt dabei כדא כדא (I Kön. 19, 13) vor. Allerdings ist für die unbekannte Wurzel כדא die Bedeutung „verhüllen“ nicht nachgewiesen.

Z. 33. כדא kann nach dem Vorangehenden nur den Sinn „Aufreizung, Aufforderung“ haben, was mit der arabischen Bedeutung تحب genau stimmt und mit dem hebräischen כדא leicht in Einklang gebracht werden kann.

כדא . . . כדא, oder wenn du es zerstörst . . . im Zorn. כדא bedeutet wie assyr. *hulluku* sowohl „tödten“ als auch „zerstören“. Auffallend bleibt der Wechsel der Person.

Z. 34. *לְכָתוּב עַל זֶה* 'oder wenn du darauf eingräbst (deinen Namen)' entspricht der häufig wiederkehrenden Phrase: *la šumî šatru ipalituma šumîn išatru.* 'wer meine Namenschrift auslöscht und seinen Namen (darauf) schreibt' (vgl. z. B. Raman-Nirari I, Z. 14—15 und Tiglatpileser I, Col. viii, Z. 69—70).

לְכָתוּב עַל זֶה 'oder du belehrest einen fremden Mann (einen Feind) es zu zerstören' erinnert an die ähnliche Wendung in Asurn. Z. 67 ff.: 'Wer zu solchen boshaften Handlungen einen anderen Gegner, einen bösen Feind . . . entbietet, beordert etc.' Ähnliche Phrasen kommen auch in anderen Inschriften vor.

לְכָתוּב für *לְכָתוּב* wie *לְכָתוּב* für *לְכָתוּב*.

Der Schluss der Inschrift, der gewiss den Fluch der Götter gegen die Zerstörer des Denkmals enthielt, fehlt.

Bavor ich den Commentar dieser Inschriften schliesse, halte ich es für nothwendig eines Artikels von JOSEF HALÉVY zu gedenken, der auf Grund seines Studiums der Originale in Berlin eine Uebersetzung dieser Inschriften gegeben und daran einige sehr interessante Bemerkungen geknüpft hat. Der Artikel *Deux Inscriptions de Zindjirli* ist in dem ersten Hefte der von JOSEF HALÉVY begründeten *Revue sémitique*, p. 77 seq. abgedruckt. Die Arbeit HALÉVY's ist mit Rücksicht auf die kurze Zeit, die er dem Studium der Originale widmen konnte, eine sehr anerkennenswerthe Leistung; als Basis der Entzifferung müssen aber die Publicationen SACHAU's und EUTING's angesehen werden. Was jedoch der Arbeit HALÉVY's besonderen Reiz verleiht, sind seine Aufstellungen in Bezug auf Volk und Sprache der Inschriften. Das Volk, welches diese Sprache gesprochen, sollen die Hettiter, die Sprache hebräisch und nicht aramäisch sein. Die Frage der Hettiter halte ich noch nicht für spruchreif; dagegen halte ich die Sprache allerdings für einen alten aramäischen Dialect. Der Begründung dieser Anschauung ist der folgende Abschnitt gewidmet.

(Schluss folgt.)

Das Lautsystem der siamesischen Sprache.

Von

Friedrich Müller.

Das Consonanten-System der siamesischen Sprache besteht aus den nachfolgenden Lauten:

<i>k</i>	—	<i>kh</i>	<i>h</i>	—	<i>h</i>
<i>tʃ</i>	—	<i>tʃh</i>	—	<i>j</i>	—
<i>t</i>	<i>d</i>	<i>th</i>	<i>s</i>	— <i>r, l</i>	<i>n</i>
<i>p</i>	<i>b</i>	<i>ph</i>	<i>f</i>	<i>w</i>	<i>m</i>

Die Laute *tʃ*, *tʃh*, welche in den aus dem Pali herübergenommenen Worten den indischen Palatalen entsprechen, wurden bisher von den europäischen Gelehrten mit diesen identificirt und als *th*, *tth* aufgefasst. Dies ist aber nach den Angaben WERNHOVSKÝ'S (*Lehr- und Lesebuch der siamesischen Sprache*, Wien, Pest, Leipzig, 1892, S. 5) eines, in Betreff der Aussprache zuverlässigen Gewährsmannes nicht richtig. WERNHOVSKÝ drückt unser *tʃh* durch *teh* aus und bemerkt dabei: „*teh* bezeichnet einen aus *t* und *ch* (wie in *jich*, *sich*) zusammengesetzten Laut, der scharf aspirirt gesprochen wird. Den entsprechenden unaspirirt, weniger stark gesprochenen Laut bezeichnet *dj*. Vergleiche „Mütchen, Mädchen.“

Wenn ich diese Angaben in die Sprache der Lautphysiologie übertrage, so kann ich in *teh* nichts anderes als *tʃh* und in *dj* nur *tʃ*¹ erblicken. Offenbar sind diese Laute nicht Palatale wie die

¹ Dass *ʃ* nicht *dʃ* sondern *tʃ* ist, dies beweisen ๑๓๑๓๓๓ *as'jon* „wunderbar, seltsam“ = altind. आश्चर्य, ๑๓๑๓๓ *tʃon* „Mund“ = altind. वक्त्र, ๑๓๑๓๓

indischen च, छ, ज, झ es sind, sondern mouillirte Dentale mit nachklingendem *j*, wie solche in den malayischen Lauten *ɟ* *tʃ* und *ɟ* *dʃ* vorliegen.

Das oben mitgetheilte Lautsystem wird mittelst einer Schrift fixirt, welche dem alten kambodjanischen Pali-Alphabet entstammt. Diese Schrift ist aber bedeutend reichhaltiger als das Lautsystem, so dass innerhalb desselben ein einzelner Laut in mehrfachen Ausdrücken uns entgegentritt. Es werden darin *kh* durch fünf, *h* durch zwei, *tʃh* durch drei, *j*, *t* und *d* durch je zwei, *th* durch sechs, *s* durch vier, *l* und *u* durch je zwei, *ph* durch drei und *f* durch zwei verschiedene Schriftzeichen wiedergegeben. Die Uebersicht der siamesischen Schriftzeichen ist die folgende:

<i>k</i> = 𑖑,	<i>kh</i> = 𑖒 𑖓 𑖔 𑖕 𑖖, <i>h</i> = 𑖗 𑖘, <i>g</i> = 𑖙
<i>tʃ</i> = 𑖚,	<i>tʃh</i> = 𑖛 𑖜 𑖝, <i>j</i> = 𑖞 𑖟
<i>t</i> = 𑖠 𑖡,	<i>d</i> = 𑖢 𑖣, <i>th</i> = 𑖤 𑖥 𑖦 𑖧 𑖨 𑖩,
	<i>s</i> = 𑖪 𑖫 𑖬 𑖭, <i>r</i> = 𑖮, <i>l</i> = 𑖯 𑖰
	<i>n</i> = 𑖱 𑖲
<i>p</i> = 𑖳,	<i>b</i> = 𑖴, <i>ph</i> = 𑖵 𑖶 𑖷, <i>f</i> = 𑖸 𑖹,
	<i>w</i> = 𑖺, <i>m</i> = 𑖻.

Eine solche Schriftfülle gegenüber einem beschränkten Lautsystem kann unmöglich von Anfang an auf dieses sich beziehen, umsoweniger als das Schriftsystem des Siamesischen sogar mehr Zeichen aufweist als sein Vorbild, die altindische, beziehungsweise die Pali-Schrift.

Darnach muss das siamesische Lautsystem zu jener Zeit, wo die indische Schrift eingeführt wurde, viel umfassender gewesen sein als es heutzutage ist und müssen erst nach und nach mehrere verwandte Laute, die ursprünglich von einander scharf geschieden waren, in je einen zusammengefallen sein. Dieses Factum hat auch LARSEN anerkannt und hat in Folge dessen das siamesische Laut-

phrāj'jika 'Scorpion' = altind. वृश्चिक n. s. w. Ebenso = 𑖢𑖣𑖤𑖥 𑖦𑖧 *phrāj'jika*
 'Land China' = altind. चीन, malayisch 𑖠𑖡𑖢.

Form nach von *h* *t* ausgegangen zu sein scheint. Es dürfte nach den Fremdwörtern zu schliessen den Laut *ʃ* repräsentiren. *ʃ*, *ʃ* sind gewiss = altind. *ṣ*, *ṣ*. — Von *W*, *W* kann *crateres* nur *b* = altind. *ṇ* sein und darnach ist auch *W* als *v* (awestisch *u*), der tönende Laut zu *f* *u* zu bestimmen.

Der Beweis für die Richtigkeit meiner Bestimmung der obigen siamesischen Zeichen liegt in den indischen Ausdrücken, welche als Lehnwörter ins Siamesische übergegangen sind. Ich will dieselben im Nachfolgenden kurz vorführen.

ʃ = *ṣ* *ṣṭṛṇṇṇā* *anākhōt* ‚Zukunft‘ = altind. *अनागत*, *ṇṇṇ* *khṛṇ* ‚Lehrer‘ = altind. *गुरु*. *ṣṭṛṇṇṇ* *suwan* ‚Himmel‘ = altind. *स्वर्ग*. *ṭṛṇṇ* *nakhon* ‚Stadt‘ = altind. *नगर*. *ʃ* = *ṣ* *ṭṛṇṇ* *tʃhāt* ‚Rasse‘ = altind. *जाति*, *ṭṛṇṇ* *tʃhivēt* ‚Leben‘ = altind. *जीवन्*, *ṣṭṛṇṇ* *rā-tʃhathāt* ‚Gesandter‘ = altind. *राजदूत*.¹ *ṭṛṇṇ* *jēt* ‚ein Wegmass‘ = altind. *योजन*. *ʃ* = *ṣ* *ṭṛṇ* *thit* ‚Himmelsrichtung‘ = altind. *दिग्*. *ṇṇṇ* *satra* ‚Feind‘ = altind. *शत्रु*, *ṣṭṛṇṇ* *akat* ‚Luft, Wetter‘ = altind. *आकाश*; *ṇṇ* *rot* ‚Geschmack‘ = altind. *रस*, *ṣṭṛṇṇ* *sahneēt* ‚das Beisammenwohnen‘ = *सेवास*; *ṭṛṇṇ* *phurūt* ‚Mann‘ = altind. *पुरुष*. — Wie man sieht, kann *ʃ* alle drei indischen Zischlaute *ṣ*, *ṣ*, *ṣ* vertreten und ist namentlich im Auslaute beliebt, wo bekanntlich alle diese Laute wie *t* ausgesprochen werden müssen, zu welchem *ʃ* die Brücke bildet. — *ʃ* = *ṣ* *ṭṛṇṇ* *thot* ‚Verbrechen, Sünde‘ = altind. *दोष*, *ṇṇṇ* *that* ‚Slave‘ = altind. *दास*. *W* = *ṇ* *ṇṇ* *xop* ‚Leiche‘ = altind. *शव*, *ṭṛṇṇ* *phāt* ‚Diamant‘ = altind. *वज्र*, wo eine Nebenform *वज्र* angenommen werden muss. *ṭṛṇṇ* *phit* ‚Gift‘ = altind. *विष*, respective *विष*.²

¹ Dazu füge man: *ṭṛṇṇṇ* *tarātʃhā* ‚Wage‘ = *neupers* *ترازو*.

² *ʃ* *ʃ* deckt sich vollkommen mit jenem bürmanischen Laute, der dem altindischen, beziehungsweise Pali *ṣ* entspricht und den die von den Engländern verfaßten bürmanischen Grammatiken durch *ṣ* ansprechen. (Vgl. *Vossion, Letou, Grammaire Franco-Birmane d'après A. Julien*, Paris, 1889, 12^e, pag. 3, Note 1.)

³ Mit Unrecht sucht W. SCHÖTT (Ueber die sogenannten indochinesischen Sprachen, insbesondere das Siamesische, Berlin, 1856, 4^{te}, Abhandl. der Berliner Aka-

Ist nun $\mathcal{W} = \mathfrak{W}$, dann kann \mathcal{W} nur ein tönender Laut sein, in gleicher Weise wie ω , das aus ω hervorgegangen, ein Stamm-laut ist.

Nach diesen Darlegungen muss das ursprüngliche Lautsystem der Siamesischen auf die folgende Weise wiederhergestellt werden:

k	g	kh	gh	χ	γ	h	h	\tilde{h}
tj	dj	tjh	djh	\dot{t}	\dot{d}	\dot{j}		\dot{h}
t	d	th	dh			l		g
t	d	th	dh	\dot{t}	\dot{d}	\dot{j}	l	u
p	b	ph	bh	f	e	w		m

π	π	η	η	η	η	η	η	η
η	η	η	η	η	η	η		η
η	η	η	η			η		η
η	η	η	η	η	η	η	η	η
η	η	η	η	η	η	η	η	η

Bemerkenswerth ist dabei der Umstand, dass die alten Bezeichnungen für k , tj ihren Werth beibehalten haben, dagegen t , t , p für d , d , b verwendet worden sind, wo dann die Nothwendigkeit eintrat t , t , p aus denselben durch Differenzirung der betreffenden Zeichen abzuleiten. Die jetzige Sprache kennt wohl ein d ($= d$, d) und ein b , aber kein g und kein dj . — Daraus folgt, dass die Umwandlung der tönenden Laute zu stummen Aspiraten bei den Dentalen und Labialen älter ist als bei den Gutturalen und mouillirten Dentalen. Es standen eine Zeit lang $k-g$, $tj-dj$ noch intact da, während die Tönenden d , d , b bereits in th , th , ph übergegangen waren. Später wurden auch g , dj zu kh , tjh ; dagegen entwickelten sich d , d , b aufs neue, wahrscheinlich durch Verlust der Aspiration aus th , th , ph , wo sie dann eine Zeit lang mit t , t , p zusammen-

demie, 1856, S. 179) $\mathfrak{W}(\mathfrak{f})\mathfrak{d}$ auf altind. ph , landere , ferire , occidere (ph bedeutet aber nur „ermathen“) zurückzuführen. Es müsste dann $\mathfrak{W}(\mathfrak{f})\mathfrak{d}$ geschrieben werden.

fielen. — Sie wurden da mit den Zeichen für *t*, *t*, *p* geschrieben,¹ wo dann für die alten *t*, *t*, *p* aus denselben durch Differenzirung neue Zeichen geschaffen werden mussten.

Das Vocalsystem des Siamesischen ist das folgende:

a,	ā;	i,	ī;	u,	ū;	ū,	ū.		
e,	ē;	ā,	ā;	o,	ō,	o,	ō;	ē,	ē
ia,	na,	ūa;	ie,	ue,	ūe;	ai,	ai,		
oi,	ā,	ōi,	ui,	ūi,	ūi;	ao,	do,		
ao,	eo,	eo;	ū,	ū;	iu,	iu.			

Für *ai* sind in der Schrift zwei Zeichen vorhanden, nämlich $\tilde{\text{a}}$ und $\tilde{\text{a}}$. Diese hatten von Haus aus gewiss eine verschiedene Aussprache² und ist der Ausdruck in der Schrift $\tilde{\text{a}}$ (z. B.: $\tilde{\text{a}}$ *ai*) ursprünglich auf *ai* und $\tilde{\text{a}}$ (z. B.: $\tilde{\text{a}}$ *ai*) auf *ai* zu beziehen. LARSEN bestimmt die beiden Zeichen umgekehrt. Für unsere Bestimmung spricht einerseits die Verwendung von $\tilde{\text{a}}$ für das altindische *ai*, z. B.: $\tilde{\text{a}}$ *maitri* ‚Freund, Freundschaft‘ = altind. *मैत्री* ‚Freund‘, andererseits der Umstand, dass der Gebrauch von $\tilde{\text{a}}$ gegenüber $\tilde{\text{a}}$ ein beschränkter ist, indem dasselbe bloß in 20 Wörtern vorkommt.

Die Bezeichnung der Kürze mittelst des Zeichens e (z. B.: e *na*) entspricht dem Visarga des Altindischen (z. B.: e *na*), dessen Aussprache nach meiner Auffassung mit jener des neupersischen *هائی* vollständig übereinstimmt.

¹ Man vergleiche: pā *bidi* (ursprünglich *piti*) ‚Vater‘ = altind. *पिता*, pā *sohat* (ursprünglich *sohot*) ‚Fluch, Eid‘ = altind. *सपथ*, pā *bat* (ursprünglich *gate*) ‚Sohn‘ = altind. *पुत्र*, pā *phrahat* = altind. *ब्रह्मसति*, pā *thāwāt* (ursprünglich *dāwāt*) ‚Engel‘ = altind. *देवता*.

² Dass $\tilde{\text{a}}$ und $\tilde{\text{a}}$ von Haus aus verschieden gewesen sein müssen, dies beweisen unter anderem $\tilde{\text{a}}$ *klai* ‚weit, fern‘ und $\tilde{\text{a}}$ *klai* ‚nahe‘, von denen das zweite gewiss ursprünglich *klai* gesprochen wurde.

Beiträge zur Erklärung der Glossen des Bar Bahlûl.¹

483

Sigmund Fraenkel.

11.

Nachdem die mit musterhafter Sorgfalt vorbereitete Ausgabe des Bar-Bahlul durch Duval wieder um ein gutes Stück vorgerückt ist, darf der Herausgeber wiederum die Mitarbeit Anderer zur Aufhellung so mancher dunkler und schwieriger Glossen erwarten. Es folgen nun hier einige Bemerkungen zum zweiten Hefte, die in derselben Weise angeordnet sind, wie die früheren. Der Herausgeber ist mit seinem Stoffe im Laufe der Zeit augenscheinlich noch inniger vertraut geworden; die Anzahl der Fragezeichen hat sich erheblich vermindert; aber eine kleine Nachlese hat er, wie das nach der Natur dieser Texte selbstverständlich ist, auch noch für Andere übrig gelassen.

351. Deval erklärt unter Verweisung auf 352
 = βάλειν unser Wort zweifelnd als βάλειν. Es bedeutet aber nach
 der arabischen Erklärung *امتلا الجسد من الفضول* 'Fülle des Körpers
 an Säften' (zu *فضل* in der technischen Bedeutung der Aerzte vgl.
 Dozy II. 266, 2). In demselben Sinne ist auch die syrische Erklärung
ܩܠܝܬܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ zu fassen, denn *ܩܠܝܬܐ* ist *ἐκ περισσεύσεως*
 (PSM. 1652) hier: 'überschüssige Säfte'. Nun entspricht diesen Er-
 klärungen genau *πληθύνει*, das zugleich das *ο* und *ι* rettet, also *πληθα*.

11000, 111000 373 sind wohl zunächst nur mit den griech. *βουβαρυς*, *βουβυρῆς* (Ducanq. 214), nicht den griech. *βουβῆν*, *βουβῆν* zu combiniren.

¹ Vgl. diese Zeitschrift, Bd. III, S. 172—187 u. 241—258.

ܡܢܬܐ 518 wird arabisch durch جلد، صيغة، مخرج، syrisch durch ܡܢܬܐ erklärt und darnach von Deval zweifelnd als ܡܢܬܐ gedeutet. Mit unserer Glosse aber ist zu combiniren ܡܢܬܐ = ܡܢܬܐ 701. Nun ist aber ܡܢܬܐ hier nicht mit den arabischen Erklärern als ‚Rolle, Buch‘, sondern als ‚Sichel‘ zu fassen und daraus ergibt sich, dass beide Formen Verderbnisse aus ܡܢܬܐ ‚Sichel‘ sind, das auf Col. 594 als ܡܢܬܐ erscheint. (Ein ähnliches Missverständnis, das auch aus der Doppeldeutigkeit eines syrischen Wortes sich ergab, ist den arabischen Erklärern mit dem Worte ܡܢܬܐ PSM. 2383 begegnet. Der Syrer erklärte ܡܢܬܐ. Das nahm der Araber als ܡܢܬܐ ‚gelehrt‘ und übertrug es durch ܡܢܬܐ. Es ist aber ܡܢܬܐ, d. i. ܡܢܬܐ, also das von PSM. nicht erkannte Wort als Corruption von ܡܢܬܐ ‚Cohorte‘ zu deuten.)

ܡܢܬܐ 351. Vielleicht für ܡܢܬܐ PSM.

ܡܢܬܐ 352 (Lôw ‚victimă‘) erklärt durch ܡܢܬܐ. Vielleicht Corruptionel aus ܡܢܬܐ und durch ungenaue Tradition eines ܡܢܬܐ entstanden.

ܡܢܬܐ 352 wohl nicht ܡܢܬܐ. Das Wort ist eine — verstümmelte — Ableitung von ܡܢܬܐ (ܡܢܬܐ?) und die syrische Erklärung deutet dies nur an.

ܡܢܬܐ 369 ‚eilige und rasche Boten, die vom König zu den Leuten geschickt werden, die sehr eilig und tüchtig sind‘; Deval ܡܢܬܐ mit ? Diese Ableitung ist schon deshalb misslich, weil das griechische Wort nur in der poetischen Literatur gebräuchlich ist. Es ist vielmehr das Stichwort zu corrigiren in ܡܢܬܐ; die Erklärung ist gerathen aus der Stelle Hiob 18, 14 ܡܢܬܐ ܡܢܬܐ ܡܢܬܐ.

ܡܢܬܐ 369 scheint Deval nach seiner Not. 9 und der Bemerkung im Index für identisch mit ܡܢܬܐ = ܡܢܬܐ ܡܢܬܐ zu halten. Doch steht dem die deutliche Erklärung ‚Frauensattel‘ ܡܢܬܐ entgegen. Es ist wohl Verderbniss aus ܡܢܬܐ. Vgl. ܡܢܬܐ PSM. 3145.

ܡܢܬܐ 375 ܡܢܬܐ?? (Erklärung ܡܢܬܐ ܡܢܬܐ).

ܡܢܬܐ 427 ‚Gürtel‘ ܡܢܬܐ, l. ܡܢܬܐ ܡܢܬܐ?

~~Abol~~ 481, 8 (Erklärung von ḥḥ , d. i. „wenn ein Mensch auf die Kniee sinkt, wie z. B. beim Gebet“). DEVAL $\gamma\eta\alpha\iota$. Vielleicht $\gamma\epsilon\omega\alpha\iota$.

568, erklärt durch *يتنسمون*, vielleicht *ἐξοσπν*; darauf mag auch die Glosse *متنسم* = *التنسم* zurückgehen.

ⲛⲁⲩⲁⲧⲁⲩⲁ 668 ⲁⲩⲁⲩⲁⲩⲁ 'auslöſchen', verſtüm-
melt aus ⲁⲩⲁⲩⲁⲩⲁⲩⲁ ⲛⲁⲩⲁⲩⲁⲩⲁ?
(Mehrfache Verſchreibungen eines ⲛ begegnen in dem Theile
zu dem Duval's Glosſen noch nicht vorliegen. So ⲁⲩⲁⲩⲁⲩⲁⲩⲁ 680 ⲛⲁⲩⲁⲩⲁⲩⲁ
'Gabe', d. i. ⲁⲩⲁⲩⲁⲩⲁⲩⲁⲩⲁ [bei PSM. nicht erkannt]. ⲛⲁⲩⲁⲩⲁ 683 ſcheint Du-
val nach ſeinem Verweiſe für eine ſchlechte Variante von ⲛⲁⲩⲁⲩⲁ zu
halten. Möglich wäre es wohl, daß ein ſpäterer Schreiber dieſe Form,
die ihm überkommen war, als ⲛⲁⲩⲁⲩⲁ 'Geſtank' gefaßt hat, wie der-
gleichen bei Juden und Chriſten in theologischer Sprache üblich war.
Thatsächlich liegt aber hier vielmehr eine griechiſche Glosſe zu dem
perſiſchen Worte vor: ⲛⲁⲩⲁⲩⲁⲩⲁⲩⲁ iſt verſtümmt aus ⲁⲩⲁⲩⲁⲩⲁⲩⲁ.)

Von peraischen Glossen sind zu notiren:

366, 7 Erklärung von *عاجاج* muss erst seine richtige Form erhalten, um das persische Original zu reflectiren. Es ist in fast unbemerkbarer Veränderung verschrieben für *عاجاج*, das PSM. 2361 durch *زید* erklärt wird. Dies letztere hat mir Prof. NOLUKE früher einmal als *نمشک* VULLERS II, 1350 (erklärt durch *زید*) gedeutet. Für das folgende *عاجاج* ist wohl *عاجاج* zu lesen, d. i. pers. *روغن*.

Vuln. بستر آهنگ است مقارن ص 412, 16 erklärt durch
Lans 1, 230.

[illegible]

¹ Vor Erscheinen des 3. Heftes geschrieben.

Im Folgenden gebe ich eine Zusammenstellung des aus den Glossen sich ergebenden arabischen Sprachmaterials in der Hoffnung, damit dem künftigen Verfasser eines *Thesaurus Arabicus* einen kleinen Dienst zu leisten. Im Allgemeinen nehme ich nur diejenigen Wörter auf, die bei Dozy (und Krumm) noch fehlen; nur wo Dozy's Belege der allerjüngsten Epoche angehören, habe ich gelegentlich eine Ausnahme gemacht.

بريق (355, 14; 423, 19) 'Krug mit engem Halse'. Es scheint eine Dissimilation für ursprüngliches *بَقْبِقْ zu sein. Dieses ist entweder aus عَيْصَعِي entlehnt worden oder, wie dieses Wort, von einer onomatopoetischen Wurzel بَقْبَقْ, die das Glucksen des Wassers malt, gebildet. Vgl. auch hebr. בִּרְבִּיץ. — Ich bin geneigt, das 355/356 Anm. 5 und 6 genannte بِرَيْجِجْ Plur. بِرَايِجْ nur für eine mit Anlehnung an das in ähnlicher Bedeutung (رَبْ), 'Wasserrohr') vorkommende برنج entstandene Umbildung dieses Wortes zu halten. Es kann ursprünglich auch wohl بِرَبُوحْ gelautet haben.

Unter صِلَة 356 gibt Bar Serôšwai die folgende Erklärung: صِلَة تَعْنِي أَنَّهُ إِذَا كَانَ أَحَدٌ يَتَكَلَّمُ بِكَلِمَاتٍ لَا تَعْنِي شَيْئًا، HIER IST لِرَبِّهِمْ zu lesen 'sein Lappenschwätzer, jemand, der Worte spricht, die keinen Sinn haben'. Es folgt als arabische Erläuterung: الْكَلَامُ وَالْفُضُولُ الْبِقَاقِيْعِ. Hier ist الْكَلَامُ, wie in den Glossen üblich, die allgemeinste Bezeichnung des zu erklärenden Begriffes. Für فَضُول genügt der Verweis auf Dozy II, 266. Doch ist es nicht unmöglich, dass hier zugleich eine Einwirkung des aram. عַܡܐ, 'schwätzen' vorliegt (vgl. Duval, *Journ. asiat.* 1887, S. 158; Nöldeke, *Pers. Studien* II, 46, Anm. 3); dann würde das Wort die allgemeine Bedeutung 'Geschwätz' gewonnen haben, die hier besser passt als 'schwatzhafte, unziemliche, überflüssige Neugierde'. — Für الْبِقَاقِيْعِ ist Variante التَّبَاقِيْعِ. Deval schlägt vor التَّبَاقِيْفِ. Das würde dem Sinne nach allenfalls passen, damit könnte aber die Construction الْكَلَامُ مِنْ التَّبَاقِيْعِ nicht gut verbunden werden. Wir haben بَقَاقِيْعِ als synonym mit تَبَاقِيْعِ anzusehen, eigentlich: 'Blasen', dann metaphorisch 'eitles Geschwätz' (vgl. ἐλαφὶς von ἐλαός),

بهت und بهت 465, 5, 6 'unverschämt frech ansehen' (synon. mit اِحتَمَدَ). Bei LANK 'erstaunt mit offenem Munde betrachten'. Merk-

würdig ist, dass dies Wort, das ursprünglich 'beschämt sein' (عذت) bedeutet, allmählig den Begriff der Unverschämtheit angenommen hat. Der Mittelbegriff ist 'stupefieri' gewesen; in عذت liegt ebenfalls oft der Nebenbegriff der Bestürzung.

عذت wird 468, 19 erklärt als عذت عذت, d. i. عذت (pessarium) bei den Medicinern. Die arabische Erklärung ist بزرجه; dafür ist mit F zu lesen البرزجة. Dies ist identisch mit فرزجه Dozy II, 252, d. i. pers. بزره 'Wolle'.

عذت 424 l. Z. = عذت ist entstanden aus عذت, das es erläutert. Die Form ist interessant, weil sie zeigt, dass die Umbildung von عذت in عذت nicht durch volksetymologische Anlehnung an عذت zu Stande kam, sondern rein lautlicher Art ist. Vermuthlich sprachen gewisse Syrer selbst schon *bāṭūrā*, *bādumbā* für *barṭūrā*, *barḍumbā*. Vgl. ماسرجس *Bekri* (WERTENFELD) 375, 3.

جود (460, 14) 'Schlauch' entlehnt aus عذت (Dozy nach WEITZSTEIN). — جومة (466 l. Z.) 'Grube' entlehnt aus عذت. — جوم (469, 15) Lehnwort aus عذت. Es wird weiter erklärt durch تقشير الأسنان. Das bedeutet: 'zum Spotte die Zähne putzen'. Diese aus anderen Quellen, wie es scheint, nicht bekannte Geberde mag die symbolische Bedeutung haben, dass man sich um den zu verespottenden Gegner so wenig scheert wie etwa um das, was beim Putzen der Zähne abfällt. Wurzelhaft wird das schon von PSM. verglichene جوم 'spöttisch die Nase rümpfen' damit identisch sein. — جوم (475, 7) 'Ferkel' entlehnt aus عذت (so l. für عذت). — جوم (517, 3) synonym von مبراس 'Mörser' ist jedenfalls identisch mit عذت (zur Wurzel جش 'zerstossen'), das als 'Handmühle' erklärt wird, aber dem Stamme nach auch 'Mörser' bedeuten kann.

خشنه (570, 3) 'Hirsch' (Dozy). — مرناة (466 l. Z.) 'Grube, in die (beim Spiel) die Nuss geworfen wird' (*Kām. Tāḡ al 'Ar.*). — سيم (357, 9, 10) 'Pressstein' (صا). — سيم (467, 8) 'Koth', entlehnt aus عذت.

شغن (698, 5) 'eggen' entlehnt aus عذت. — شغبان (464 l. Z.) als Erklärung von عذت (Dozy). — شلطيث (752, 14) Erklärung von عذت 'Lathyrus' ist mit leichter Umbildung entlehnt aus عذت.

dem gleichbedeutenden *ܡܚܬܝܡܐ* (LÖW, *Aram. Pflanzenn.* 173). — *ܫܗ* منه, Pful¹ 510, 6.

ܡܥܡܐ (585, 4 v. u.), 'pfropfen' (Dozy nur in).

ܡܥܡܐ (l. *ܡܥܡܐܪܕܢܐ*) 636, 9 'Bücherkasten', persisch-arabische Bildung. — Als Erklärung von *ܡܥܡܐ* *ܡܥܡܐ*, 'Zahreihe, Gebiss' wird 647, 12 *ܡܥܡܐ* genannt (Var. *ܡܥܡܐ*); zu lesen ist *ܡܥܡܐ* zu *ܡܥܡܐ*, 'beissen'.

ܡܥܡܐ (482 vorl. Z.), 'Traubenkern' entlehnt aus *ܡܥܡܐ* (LÖW, *Aram. Pflanzenn.* 10, 364) wie das vielleicht verwandte *ܡܥܡܐ* aus *ܡܥܡܐ*. — *ܡܥܡܐ* (469, 16) = *ܡܥܡܐ* s. oben. — *ܡܥܡܐ* 710, 2 *ܡܥܡܐ* 'Stroh und Heu, das auf dem Wasser treibt', ist entlehnt aus *ܡܥܡܐ*, das ich allerdings nicht belegen kann. Es ist aber durch die verbreitete jüdisch-aramäische Wurzel *ܡܥܡܐ* 'schwimmen' (vgl. auch hebr. *ܡܥܡܐ*) ziemlich sicher gestellt. — Als Synonym von *ܡܥܡܐ*, 'Fruchtkorb' erscheint 531/532 Not. 6 *ܡܥܡܐ*. Zu lesen ist *ܡܥܡܐ*. Dies ist entlehnt aus *ܡܥܡܐ*, 'Korb'. Richtig bei PSM. 2668, 17 s. v. *ܡܥܡܐ*. Vgl. *Täg al 'Ar.* *ܡܥܡܐ*. Arabisiert soll die Form *ܡܥܡܐ* lauten. Wenn das richtig ist, so muss das Wort zunächst aus dem Persischen aufgenommen worden sein. In das Persische aber ist es natürlich aus dem Aramäischen gewandert. Im Nabatäischen *ܡܥܡܐ* (so auch *ܡܥܡܐ*) ist gewiss nur ein Schreibfehler. Unter diesem Worte gibt aber *Täg al 'Ar.* (ix, 319, 4) noch eine etwas andere Erklärung. Darnach ist es 'ein Gewinde aus Schilf und trockenen und grünen zusammengebandenen Zweigen, in welches Blüthen (ܡܥܡܐ) gethan werden'. Auch *ܡܥܡܐ* bei KREMER, *Beiträge* 47 (473) ist natürlich dasselbe Wort. — *ܡܥܡܐ* wird 546, 14 erklärt *ܡܥܡܐ* und *ܡܥܡܐ* *ܡܥܡܐ*. PSM. hat die Glosse unversucht gelassen und bemerkt nur *ܡܥܡܐ*. *ܡܥܡܐ* ist zweifellos ein entlehntes *ܡܥܡܐ* (mit der namentlich vor Sin besonders erklärlichen Umbildung des *b* zu *f*; vgl. *ܡܥܡܐ* zu *ܡܥܡܐ*); dies ist eine sonst nicht zu belegende Nebenform von *ܡܥܡܐ*, 'Sessel'. Darnach ergibt sich, dass auch *ܡܥܡܐ* wie das von DEVAL richtig erkannt, 546, 11 griech. *ܡܥܡܐ*, 'Sessel' ist. Mit der anderen Erklärung *ܡܥܡܐ* werde ich nicht fertig. Soll das Wort

سنگان vielleicht auch den ‚Sitz des Steuermanns‘ bedeuten können, dann würde auch hierfür *šēper* passen.

مهر (466, 5), ‚Grube‘ (تمهر). — ناندانات (632 Note 9), ‚Brotkörbe‘. — ناخر (698, 8 v. u.), ‚Ochsenstachel‘.

هنجیه (369, 20), ‚Tumult, Lärm‘ (ضجة شعب) entlehnt aus dem persischen هنگامه, VULLERS II, 1480, Nr. 3.

ويشت oder وشت (613, 13), ‚wehe!‘

Eine ganze Reihe von Glossen bedarf natürlich noch eingehenderer Untersuchung.

جعیس (458, 6 v. u.), ‚Grube?‘ = چعیس.

عُمُوح (550, 6), ‚Eunuch?‘ (عُمرأ المَحْ), ebenso bei Bar Ali u. v. *كُفْنا* (744, 9), ‚Kopfnabt‘ (شان bei den alten Arabern). — تشبیل الراس (?) (744, 9), ‚Kopfnabt‘. — شغُوب (462, 6) Erklärung von *شَاو*, ‚Zweig‘ scheint identisch mit شغوبية (Dozy aus Muḥit). — فُرو الراس (744, 10), ‚Kopfnabt‘ (Var. فُرقَة). — قُیاقبة (488, 8), ‚Piraten‘ (قُیاقبة), Var. قُیاقبة (744, 10). — قُیقال, قُیقالی, قُیاقبة. — قُیقال (744, 13), ‚Krag‘, vielleicht nur falsche Transcription aus قُیقال = قُیقال.

Ziemlich problematisch ist auch بُسْتَقَة (682, 19) neben *بُستاق*. Es scheint mit حزمة ‚Bündel, Band (von Pflanzen)‘ — wegen *بُستاق* 682, 26 — identisch. Darnach wäre es wohl persisch بُستد, das zwar in dieser Bedeutung nicht bei VULLERS belegt ist, von dem aber doch wohl بُسْتَدِ (so zu schreiben), manipulus (دستد) tritici et hordei messi nur eine graphisch verschiedene — ältere — Form sein kann (jüd.-aram. *בִּשְׁטָק* PAULUS, *Etymol. Stud.* 59).

Zu beachten ist die Schreibung *یشتر* als vulgäre Aussprache für *یشتر* 461, 4; sie wird schon von Gawālīkī, *Morgenl. Forsch.* 145, 11, gerügt. — Auf abgeschliffene Aussprache des *ح* deutet die Schreibung *حاون*, ‚Mörser‘ für das — persische — *هاون* 517, 3. (Ein Wandel des *ح* zu *ه* scheint innerhalb des Arabischen durch die Nähe von Palatalen begünstigt zu werden; ebenso zeigt in solchen Fällen das Arabische öfter *ه*, wo die anderen Sprachen *ح* haben, vgl. *هَج* = *حَج*; *مَهَك* = *مَحَك*; *قَهَل* = *قَحَل*; *سَهَم* = *سَحَم*; *كَدَح* = *كَدَح*; *قَه* = *قَح*; *هَك* = *حَك*; ferner *جِه* zu *جِه*; *جِه* zu *جِه* (neben *جِه*); *جِه* zu *جِه* (jüdisch *גַּיָּה*, christl.-paläst. *גַּיָּה*, ‚klug?‘ — Ein ziemlich sicheres Beispiel

Notes on some new Chālukya Inscriptions.

By

H. H. Dhruva, B. A., L. L. B.

No. 1.

This is a mutilated stone inscription in Śrī-Kāśī-Viśvanātha-Mahādeva's temple in Vijali Kūā street, at Aṅḡlīvād Pāṭaṇ. It seems to have consisted of 90 verses, but none of them can be restored completely. In line 7 occurs the phrase *Siddhanarendranirmita* 'built by king Siddha' (Jayasithha), and in line 10 also the word *Śrī-Siddha-rāja*. The inscription is reported to be recording the foundation of the celebrated Sahasraliṅga Sarovara.¹

No. 2.

This is another stone fragment, containing an inscription, dated Vikrama Samvat 1236 Phālguna sudi 2, Saturday. It is in the possession of Gosain Nārāyaṇa Bhārati Jaśovanta Bhārati, amateur archaeologist at Pāṭaṇ. The number of verses seems to be 72, the last of which runs thus:

— — — — — — — — *ṇa Nāgareṇa dvijanmanā |*

likhitā Mādhaveneyaka praśastiḥ sundarāṅksharā ||

"This eulogy was been written with beautiful letters by the Nāgare (Brahman) Mādhava."

¹ There is a similar fragment of an inscription recording the ancient name of Ahmadābād, Karpāvati, derived from Siddharāja's father Karpadeva. I chanced to come by the fragment of the stone in a temple at Saptarshi Avatāra on the Sābhramati, south of Ahmadābād. I have presented the stone to the Bo. Br. Roy. As. Soc., and I have noticed the inscription in the *Buddhigrahāṭī*, vol. xxvii, p. 174—176.

We have here perhaps the earliest mention of a Nāgara Brahman as such.

Verse 70 give the particulars about the author of the poem:

etām śiṣyaḥ karindraya Sarvadevātmaḥ vyadhāt |
Siddhasārasvataḥ — — — — — ||

The disciple of the Prince of poets (*karindra*) and son of Sarvadeva, Siddha Sārasvata composed this (eulogy)

A remnant of verse 66 '*prāsādamayī bhavatu manor akshaya-kirtih*' might imply the erection of a Prāsāda or temple. The architect was Āsa, son of Sūtradhāra Pāniṅga. Verses 61-65 make mention of king Ajaya or Ajayapāladeva, the successor of Kumārapāla, and the latter part of the second verse runs thus:

— — — — — r Ajayakṣitipātmajaḥ |
bhālopi Bhīmadevanya pratāpo bhāti bhānuvat ||

There follows and precedes an important lacuna on either side. The fragment may perhaps be translated: —

'. . . Son of king Ajaya, although young. The prowess (*pratāpa*) of (king) Bhīmadeva shines like the fierce brilliancy (*pratapā*) of the sun.'

The date Vikrama Sāmrvat 1236 well agrees with the one usually assigned to the accession of Bhīmadeva II to the throne of Aṇhīvrād. According to the Jaina chronicles he succeeded his brother Mālarāja II in Vikrama Sāmrvat 1235. Hence this appears to be the earliest inscription of Bhīma's reign which has become known.

No. 3.

This is a copperplate grant in possession of a Brahmin at Surat which some years ago I found out and which I and my friend Mr. R. D. Dave jointly deciphered. It belongs to the same family of southern Chālukyas, descendants of Bārappa, (a general of Tailapa-deva¹ of Kalyāna, that invaded Gujarat from the South) which pushed up king Mūlarāja northwards into the Sārasvata Maṇḍala. The donor

¹ Ruled Śaka Sāmrvat 894 to 919.

of the grant is king Kirttirāja of Lāṭadeśa, grandson of Bārappa,¹ and grandfather of king Trilochanapāla of my published grant of Śaka Sāhvat 972. The origin of the name and race of the Chālukyas and the genealogy of the family are given as in the other grant with the only addition that this takes us a step higher giving Nimbārka as the name of the father of Bārappa. The uncertainty about his son's name is now removed by this grant. In the other inscription I read it Agnirāja or Gongirāja. But it is clearly Goggirāja in the present grant. This Goggirāja was the father of Princess Nāyiladevi given in marriage to Prince Tesuka (Vesugi) Yādava of Senpadeśa.² In Dr. Bhagvānlāl Indrajī Pandit's Grant he is simply a Maṇḍalika and it agrees well with what is said of him in his great grandson Trilochanapāla's grant of Śaka, Sāhvat 972 that he was the first home of the family, i. e. the first founder of it. His life was full of troubles and wars as we learn by reading the two grants together. It is only his son Kirttirāja that is styled king³ whose grant is dated Śaka Sāhvat 940 only. He simply gives his sanction and seal to the grant, made by his subordinate Rāśṭrakūṭa chief Samburāja, son of Anaritarāja and grandson of Kundarāja. Samburāja makes this grant in favour of a Mathikā or monastery of a Devī (?) founded by him. The grant refers to two Talavadā villages bounded on the East by Kurupagrāma, North Kohirālā, West Tembaraya (modern Tembariva) and South Erathapa-Erthān still in existence. Land and other village rights and dues as of the barber, washerman etc. are also given. These Chālukyas belong to an entirely new line of kings that I have found out like some of those of my recent Sankhoḍa Grant.

¹ Bārappa seems to have been overthrown by king Mālarāja between Vikrama Sāhvat 1030 the date of his first grant, where he was *Tryumbaka iya vīhātichulā-ṭrayaṇa*, i. e. shut up in Kanth Koṭ in Kachh and when he was simply a *mahārājādhirāja* and Vikrama Sāhvat 1043 or rather 1051 when he was *paramāthasāraka mahārājādhirāja paramatāra*, see ante, vol. v, No. 4.

² *Indian Antiquary*, vol. xii, p. 119. The text of verse 6 (l. 11—12) has the following words: *Chālukyānanyamāyadollakallakālī Śrī-Gogirājākarādutpannā dūhātā*
— — — — *iv-Nāyiladevī* — —

³ Still his official title given in the grant is *Mahimamandaleśvara*.

Anzeigen.

J. DARMESTETER, *Le Zend-Avesta*, Vol. I. La liturgie. Paris, 1892. (*Annales du Musée Guimet*, t. XXI.)

Es sind jetzt hundert Jahre verflossen, seit ANQUETIL DU PERRON den authentischen Text des Avesta nach Europa gebracht hat; fünfzig Jahre später legte sein Landsmann BURXOUT den Grund zur wissenschaftlichen Erforschung desselben und wieder ein halbes Jahrhundert später unternimmt es ein dritter französischer Gelehrter die Interpretation des alten iranischen Religionsbuches zu einem vorläufigen Abschlusse zu bringen. Der vorliegende erste Band des Werkes, der die liturgischen Stücke, den Yasna und Vispered, behandelt, entspricht in vollstem Masse den Anforderungen, die man an ein solches Unternehmen zu stellen berechtigt ist. Der Werth von DARMESTETER's Arbeit beruht nicht so sehr auf der eigentlichen Uebersetzung, als auf den zahlreichen und ausführlichen Beigaben, den Noten und Exkursen, wodurch dieselbe sozusagen erst Licht und Farbe erhält. Der Verfasser hatte nämlich die Ehre und das Glück von seiner Regierung zu den Parsen nach Indien geschickt zu werden, um dort die Cultusgebräuche dieser Religionsgenossenschaft aus eigener Anschauung kennen zu lernen. Welche Schwierigkeiten das richtige Verständniß einer Liturgie ohne lebendige Kenntniß des Rituals bietet, weiss jeder, der sich mit solchen Studien befasst hat, und ich glaube nicht zu viel zu sagen, wenn ich behaupte, dass alle früheren Erklärungen des Yasna und Vispered nach dem Erscheinen von DARMESTETER's Werk als veraltet gelten müssen.¹

¹ Eine dankenswerthe Zugabe des Buches sind die Abbildungen und Photographien von Geräthen und Cultusräumlichkeiten. Warum fehlt die äussere Gesamtansicht eines Feuertempels?

Der Verfasser beschränkt sich übrigens nicht auf die Darstellung des bei der Hauptmasse der indischen Parsen geltenden Rituals, der sogenannten *kîryâ*, sondern sucht auch Einblick zu gewinnen in das ältere Ritual, genannt *ârang*, welches in den Pehlevi-Commentaren beschrieben und noch jetzt, wie es scheint, von der Secte der Qadimts geübt wird. Es gelingt ihm dabei die interessante Ceremonie des „senkrechten Barsomzweiges“ (*datûsh*) wieder ans Licht zu ziehen (p. 139), ein Beweis, welche Aufschlüsse wir noch zu erwarten haben, wenn die europäische Wissenschaft einmal mit dem entschieden älteren Ritual der Parsen in Persien bekannt gemacht sein wird.

Auch sonst bemüht sich der Verfasser über das unmittelbar vorliegende Material hinauszugehen; er reconstituirt den Inhalt des Stot Yasht, des einstmaligen ersten Nask des ursprünglichen Avesta (p. LXXXVII) und weist in höchst scharfsinniger Weise nach, dass unter *kerendni* im Hôrn Yasht Alexander der Grosse zu verstehen sei, woraus implicite die relativ späte Redaction der gegenwärtigen Form dieses Stückes folgt (pp. 79 ff.).

Ich möchte mir nun erlauben, einige Einzelheiten zu besprechen. Der Verfasser schreibt *pehlvi*; beweisen jedoch die Worte *parthava* und *pahlava* nicht, dass die Form *pehlavi* richtiger ist? Er beharrt ferner auf der Umschreibung des bekannten Pehlevisuffixes durch *â* (*yâdâ*, *nafshâ*), wogegen jetzt JUSTI (ZDMG. 46, 286) *gadh* transcribirt, was ich als das Richtige (WZKM. III, 313 ff.) zu erweisen gesucht hatte. Statt *badrâ* (p. 38)¹ ist nach WEST (*Shik. G. V. XXIX*) *birakh* zu schreiben.² Ueberhaupt habe ich nach der ersten Lectüre des Buches den Eindruck gewonnen, dass die neueren europäischen Arbeiten etwas vernachlässigt worden sind. Ein eclatantes Beispiel ist die Discussion über *nâimâ* (p. 118), wo doch hätte erwähnt werden sollen, dass WILHELM bereits 1888 im Muséon dieselbe Erklärung gegeben hatte. Welchen Nutzen bringen andererseits Citate aus Euripides und Racine (p. 291), da der Gedanke doch aus der Pehlevi-

¹ Vgl. WZKM. VI, 86.

² Vgl. SPIROGL, *Traité. Lit. d. Parses* S. 423 und JUSTI, *Bundheek-Glossar*, S. 91.

Uebersetzung klar genug ist? Dass die Gewohnheit der Qadimis *i* statt *é* zu sprechen, nur auf einem graphischen Versehen beruhe (p. xcv), ist nach den Bemerkungen SALEMANS's (*Parzenh.* p. 11) über diesen Punkt sehr zu bezweifeln. Mit dem Gerundium auf *ush* (p. cvii) vergleiche ich das litauische auf *us* (*buus, ukus*). *Khahtā* ist doch gewiss nicht von *stā* zu trennen (p. 92). Im Sanskrit gehört die Wurzel *sthā* zu jenen, die im Dhātupāṭha mit *sh* geschrieben werden, ausserdem spricht die Prakritform *ciṭṭhāi* = *tishṭhāti* für das einmalige Vorhandensein eines gutturalen Anlauts. *Kshahmekem* ist wohl aus **yukhsnahmekem* hervorgegangen, dessen **yukh* mit dem mittelhochdeutschen *inck* zusammengestellt werden kann. Die Bemerkung, dass *kā* vielleicht aus *c* hervorgegangen sei, wie in *akhtāirim*, verstehe ich nicht, da hier doch *k* das Ursprüngliche ist (vgl. skr. *tārya* für **ktārya*). Ebensowenig kann ich an eine Umstellung der Wurzel *push* glauben, (p. 370), woraus *fshu* entstanden sein soll. Die Zendwurzel ist doch wohl mit skr. *śvi*, *śvā* zusammenzustellen mit demselben *f*, wie *śhtāna* = skr. *stana* (vgl. dagegen WZKM. vi, 185). Die Herleitung von *khrafetra* aus **kratustora* (p. 208) widerspricht den Lautgesetzen. Hängt das Wort nicht mit *karapan* zusammen? Persisch *caridan*, weiden, soll nicht mit z. *car*, gehen zusammenhängen (p. 444); dagegen bemerke ich, dass die ursprüngliche Bedeutung von *car* im Sanskrit 'weiden, grasen' war, weshalb die indischen Grammatiker dieser Wurzel die Bedeutung *bhākshaya* beilegen.

In einer Note über den Ashemaogha (p. 91) sucht DARMESTETER es wahrscheinlich zu machen, dass es drei Arten davon gegeben habe; da jedoch in zwei von den Glossen, die darüber handeln, ausdrücklich steht, dass es zwei Arten gebe (*dā gāneh, dvidhā*), da es ferner vom Standpunkte der avestischen Moral, die bekanntlich streng zwischen wissentlicher und unwissentlicher Sünde unterscheidet, sehr auffällig wäre, dass der Unschuldige, Verführte in dieselbe Kategorie gehöre mit dem schlechten Verführer, was zudem mit der Bestimmung, dass der erstere durch die Reichte sich entschulden kann, der letztere aber nicht, in crassem Widerspruch steht, so dürfte die Annahme wohl Berechtigung haben, dass der in der einen Glosse zuletzt angeführte

fristak eine spätere Interpolation sei. In dem Excurse über den Khotakdas (pp. 126 ff.) hätte neben den griechischen und italischen Parallelen aus dem Indischen das Verhältniss Manu's zu seiner Tochter Idä, aus dem Schahname die Heirat Behmen's mit seiner Tochter Humay und die Absicht Sudabeh's, Frau des Kavus, ihren Stiefsohn Siyavish zu ehelichen angeführt werden können. Bei Ha 60 konnte auf die indische Sitte des Västucanana hingewiesen werden, da die dabei recitirten Sprüche eine unverkennbare Aehnlichkeit mit den iranischen zeigen.

Der Verfasser verspricht in der Einleitung zum zweiten Bande die Geschichte der avestischen Literatur zu behandeln. Ich gestatte mir den Wunsch auszusprechen Prof. DAMMSTEDT, der ja wie kein zweiter alle Fäden, die im Avesta zusammenlaufen, in der Hand hält, möge uns auch einen Ueberblick über die Geographie der iranischen Länder und die Geschichte des Parsismus geben.

J. KUNST.

F. MAX MÜLLER. *Physische Religion*. Aus dem Englischen übersetzt von O. FRANKL. Leipzig 1892.

Die Kunst M. Müller's — und eine Kunst im besten Sinne des Wortes kann dies wohl genannt werden — Fragen und Ergebnisse der Sprach- und Religionswissenschaft einem grösseren Publicum zugänglich und mündgerecht zu machen, zeigt sich auch in der vorliegenden Publication wieder in glänzendem Lichte. Sie gibt in vierzehn 'Vorlesungen', die der Oxford'er Gelehrte an der Universität Glasgow gehalten hatte, ein anschauliches Bild von dem Wesen und der Entwicklung jener Phase des religiösen Bewusstseins, 'als die Wahrnehmung von etwas Uebernaturlichem einen Einfluss auf die moralischen Handlungen des Menschen auszuüben begann' (p. 288). Der Begriff des Uebernaturlichen oder des Unendlichen, wie Müller es auch benant, ist aber kein absoluter, denn es ist leicht einzusehen, dass ein ungebildeter Mensch Vieles für übernatürlich halten wird, was dem in der Erkenntniss der Natur Vorgeschnittenen ganz natürlich

scheinen wird. Der Blitz erschien dem vedischen Inder noch als etwas Uebernatürliches, Staunen und Furcht Erregendes, dessen Wesen dadurch noch geheimnißvoller wurde, dass es aus dem Wasser der Wolken zu entstehen schien; ebenso wunderbar waren für den primitiven Menschen die Eigenschaften des irdischen Feuers, das aus den Kieselsteinen sprang und wie ein gefräßiges Thier ganze Wälder zerstörte. MöLLER verfolgt nun an der Hand der 'Biographie' des vedischen Feuergottes Agni, die durch zahlreiche Parallelen aus der Mythologie anderer Völker vervollständigt wird, die allmähliche Theogenisirung dieser Naturkraft, die in der Vorstellung eines hinter ihr stehenden persönlichen 'Agens' ihren Abschluss findet. So sehr ich mich nun auch mit der meisterhaften Darstellung dieses Processes, was die späteren Phasen desselben betrifft, in Uebereinstimmung befinde, so scheint mir doch andererseits die von MöLLER als Ausgangspunkt angenommene 'Verehrung des Feuers als Herdfeuer' nicht ganz zutreffend (p. 220). Ich halte es für unbeweisbar, dass der Naturmensch in Folge eines rationalistischen Raisonnements über die Nützlichkeit der von ihm zu seinen täglichen Bedürfnissen verwendeten Naturkraft sich veranlasst gefunden haben sollte, derselben Verehrung zu zollen. MöLLER macht selbst (p. 328) auf die Sucht der ungebildeten Menge aufmerksam, die nicht glauben wollte, wenn sie nicht Zeichen und Wunder sah, und es scheint mir bezeichnend, dass Muhammed im Koran (2. Sure) ausdrücklich sagt: 'In dem Wechsel von Tag und Nacht, in dem Wasser, das Gott vom Himmel strömen lässt, um die Erde nach ihrem Todesschlaf neu zu beleben, in dem Wehen der Winde und Wolken, die zwischen Himmel und Erde den ewigen Frohndienst verrichten, liegen Wunder genug *li qa'min ya'qilana* für den denkenden Menschen.' Auf demselben Standpunkt, wie der Schöpfer des Islam, stehen die vedischen Rishis, die das tägliche Erscheinen der Morgenröthe, die Geburt Agnis aus dem dürrer Holze u. A. preisen oder mit anderen Worten, die bereits anfangen über die Einrichtung der Welt und die Naturkräfte nachzudenken. Den Beginn der Verehrung Agnis möchte ich deshalb in die vorvedische Epoche verlegen, als die Arier noch nicht so vertraut mit dem Feuer

geworden waren, wie die vedischen Inder, als der niederfahrende Blitz, der flammende Baum, der glühende Sonnenball noch nicht den Gedanken entzündet hatten: ‚Wer ist das, woher kommt er,‘ sondern nur den Wunsch: ‚Möge er uns gnädig sein.‘

Meine Ansicht steht im engsten Zusammenhange mit der Beziehung, in der, wie ich glaube, Gebet und Ritual zu einander stehen. MÖLLER (p. 101) spricht die Ansicht aus, dass das Opfer etwas Secundäres sei und führt als Beweis dafür an, ‚dass es in dem gemeinsamen Lexicon der arischen Völker kein Wort dafür gebe‘. Gegenüber dieser Thatsache erlaube ich mir anzuführen, dass sich bei verschiedenen indogermanischen Stämmen überraschende Uebereinstimmungen bezüglich ceremonieller Acte finden, z. B. bei Hochzeits- und Todtenfeierlichkeiten, die auf das Vorhandensein eines Rituals in der gemeinschaftlichen Periode schliessen lassen. Sogar die, wie man glauben könnte, speciell indischen Vorschriften für das Anlegen eines Opferfeuers finden ihren Wiederhall in der serbischen Sitte der Weihnachtscheite (*babnjaci*),¹ die am Christabend in bestimmter Zahl und unter Beobachtung gewisser Vorschriften auf's Feuer gelegt werden (siehe meine Uebersetzung ‚Der Bergkranz.‘ Wien 1886; pp. 120 ff.). Dies beweist natürlich nicht, dass es bei den Indogermanen ein Opfer im indischen Sinne gegeben habe, erklärt aber doch, meines Erachtens, wieso das letztere sich aus jenen Anfängen entwickeln konnte, und da MÖLLER den Beginn der physischen Religion in die vedische Epoche verlegt, so kann ich das Ritual nicht als etwas Secundäres betrachten. Wer dies thut, muss vor Allem klarlegen, aus welchem Grunde man angefangen habe die Worte mit Ceremonien zu begleiten, und ferner, warum das Ceremoniell in den Augen der Inder eine solch hohe Bedeutung erlangte. Von unserem Standpunkte aus erklärt sich dies folgendermassen. Als der Mensch die Entdeckung machte, dass das Feuer durch die Reibung zweier Hölzer hervorzubringen war, glaubte er damit eine Handhabe gefunden zu haben, das frühere Verhältniss, in dem er gegenüber der Naturkraft nur der

¹ Das Wort hängt wohl mit skr. *bhadrā*, gnädig, segensreich, zusammen.

passive und leidende Partner war, zu seinen Gunsten zu ändern. Der Gott musste jetzt nach dem Willen des Menschen erscheinen und zwar desto schneller und rascher, je sorgfältiger die Handlung ausgeführt wurde. Schliesslich glaubten die Priester in consequenter Weiterbildung jener Idee mit ihrem Opfermikrokosmos sich auf das Niveau der Götter selbst erheben zu können, um mit ihnen dann nach dem Grundsatz *„da ut das“* zu verhandeln. Die skizzierte Entwicklung genügt wohl, um mein Bedenken zu rechtfertigen, Müller's Anschauung, der in diesem im Veda überall hervortretenden Verhältnisse zwischen Menschen und Devas den ‚Charakter der Einfachheit‘ erkennt (p. 95), zu der meinigen zu machen. Die Handlungen waren natürlich von Worten oder Gebeten begleitet, da die Götter auf dieselben aufmerksam gemacht werden mussten, wie denn auch Müller selbst zugeibt (p. 101), *„dass Gebet und Opfer ursprünglich untrennbar gewesen sein mochten“*; wenn er jedoch dieses Zugeständniss durch den Nachsatz wieder aufhebt, dass in der menschlichen Natur seiner Ansicht nach das Gebet stets zuerst, das Opfer zu zweit komme, so erlaube ich mir dagegen die Vermuthung auszusprechen, dass den Augen des wenig civilisirten Menschen ein feierlicher Act bedeutsamer zu erscheinen pflegt, als blossе Worte.

Müller führt zur Stütze seiner Ansicht den Umstand an, dass im Veda häufig das Gebet als besser oder wenigstens als gleichwerthig mit dem Opfer erklärt wird (p. 104). Haben wir aber das Recht das indische Gebet als ein Gebet in höherem Sinne des Wortes zu betrachten, bei dem es vor Allem auf den Inhalt, auf die Gedanken und nicht auf die äussere Form ankommt? Ich glaube nicht. Schon die Wichtigkeit, welche der fromme Brahmane der äusserlich correcten Wiedergabe der heiligen Hymnen beilegt, lässt daran zweifeln und ferner dürfen wir auch den Umstand nicht ausser Betracht lassen, dass das Gebet (*ahuta*) geradezu als ein Opfer (*brahmayajna*) bezeichnet wird, mit anderen Worten, es ist nichts Anderes als eine rituelle Handlung.

Das Wort *agni* leitet Müller von der Wurzel *ag*, beweglich sein, ab (p. 117). Dagegen lässt sich vor Allem geltend machen,

dass nach den neueren Vocaluntersuchungen das *a* von *ag* (*agere*) ein anderes *a* ist, als das *a* von *agni* (*ignis*). Ueber das, was MÖLLER eine Wurzel nennt, denke ich ausserdem mit FRIEDRICH MÖLLER ganz anders (siehe meinen Aufsatz ‚Le gouna inverse‘ in den *Mém. de la Soc. de Ling.* viii, 25). Aus einer Reihe von Worten, die lautlich und begrifflich zusammengehören, können wir ein Element abstrahiren, das die allgemeine Idee, die allen diesen Worten zu Grunde zu liegen scheint, zu repräsentiren hat, wie z. B. aus den französischen Worten *rouler, roulement, roulage, roulette*, etc. ein Element *roul*, dem die Bedeutung ‚sich kreisförmig bewegen‘ zugeschrieben werden kann (BRUHAL, *Mél. de myth.*, Paris 1882, p. 407). Haben wir aber das Recht, dieser unserer Abstraction ein reales Dasein in früheren Epochen zuzuschreiben? Die Antwort darauf wird von BRUHAL in dem soeben citirten Aufsatz in so bündiger und klarer Weise gegeben, dass ich mich der Mühe für überhoben erachte, mein Nein hier ausführlich zu begründen, und ich bemerke nur noch, dass der französische Gelehrte das Wort *agni* zu denjenigen rechnet, die mit Hilfe von uns bekannten Verben nicht erklärt werden können (*L. c.*, p. 383). Wie dem auch sei, es scheint mir undenkbar, dass es eine Periode in der Entwicklung unseres Sprachstammes gegeben habe, in der die Menschen sich mit Hilfe von Worten, die so allgemeine Bedeutungen wie ‚sich bewegen, gehen, scheinen, etc.‘ repräsentirten, verständigt haben sollen, während die Untersuchung von Sprachen solcher Völker, die auf keinem geistig hohen Niveau stehen, zeigt, dass ihre Worte einen für uns oft befremdend engen Begriffsumfang haben.

Ich habe hiemit einige Punkte aus dem reichen Inhalte des Buches herausgegriffen, bezüglich derer ich mit dem Verfasser nicht übereinstimme, und ich würde mich glücklich schätzen, wenn sie derselbe einer Discussion werth halten würde. Dass das Buch mit seiner Fülle geistreicher Ideen und schlagender Parallelen zwischen den Feenerentlen der verschiedensten Völker unsere Kenntniss von der Verehrung dieser Naturkraft mächtig fördert, versteht sich bei einem Werke, das MAX MÖLLER verfasst hat, von selbst.

J. KIRSTE.

Պատկերած է Սահակ-Սեպուղի մեծ Տրդատականության ժամանակ առաջ Տրդատական 1888 թ. -ին. Հայրը գիրք. Էջմիածնից Սահակ Յարութիւնեանց, արաբիէ հայերէնի ժամանակ եւ արաբական ժամանակ Վերականգնող զգրութեան. Թիֆլիս. Տպարան Ի. Հարաձեւ. 1892. 399 pg. 8°. — Preisschrift des allgemeinen Concurses der Sahak-Mesropischen Preisvertheilung im Jahre 1888. — *Die Schrift der Armenier*, Voffasst von ISAAC HARUTHIUNKEAN, Professor der Psychologie und Logik an der Nerses-Akademie. Tiflis. Saradats. 1892. 399 S. 8°.

Das vorliegende Werk aus der Feder eines in Deutschland gebildeten Armeniers, den ich persönlich kennen zu lernen das Vergnügen hatte, behandelt das wichtigste Thema der armenischen Cultur- und Literaturgeschichte, nämlich die Geschichte der armenischen Schrift. Der Verfasser, der nicht so sehr die europäischen Gelehrten als vielmehr seine Landsleute selbst vor Augen hatte, behandelt den Gegenstand in einer sehr umfassenden Weise, indem er einerseits von der Betrachtung der Schrift im Allgemeinen ausgeht, andererseits den Zusammenhang der Schrift mit der Sprache untersucht. Er wirft einen Blick auf die Cultur der Armenier und erörtert ausführlich die Nachrichten jener drei ältesten Schriftsteller, auf welche wir bei der Beantwortung der Frage über den Ursprung der armenischen Schrift vorzüglich angewiesen sind, nämlich Koriun's, Moses Chorenatschi's und Isazar Pharpetschi's, vergleicht sie miteinander und sucht die Frage über die Beschaffenheit der vor-Mesropischen, der sogenannten Daniel'schen Schrift zu beantworten. — Der Verfasser kommt zu dem Resultate, dass die von Mesrop reformirte alte Schrift der Armenier (die sogenannte Daniel'sche Schrift) semitischen Ursprunges war und parallel mit den anderen, namentlich den zunächst damit verwandten aramäischen Schriftarten aus der alten Schrift der Phöniciier sich entwickelt hat. Die von dem Verfasser in dieser Form vorgetragene Ansicht, welcher meine Ansicht (vgl. diese Zeitschrift iv, 288) noch am nächsten steht, ist neu und dürfte nach meinem Ermessen die richtige sein.

Bei Gelegenheit der Behandlung Korian's (S. 165) kommt Prof. HARTHEJUNJAN auch auf die beiden Recensionen dieses Autors zu sprechen (vgl. diese Zeitschrift v, 36). Er meint, dass die kürzere Fassung (vom Jahre 1854) gegenüber der längeren (vom Jahre 1833) als unecht zu bezeichnen sein dürfte, wenn auch der Styl der kürzeren Fassung sich als gewählter als jener der längeren Fassung präsentiert.

Auf S. 180 ff. wird der Namen Chorenatshi (խորենացի) erörtert. Derselbe wird auf den Ortsnamen Chorönq (խորոնգ) bei Muš bezogen, in dessen Nähe ein Kloster mit den Grabsteinen des Moses Chorenatshi und seines Bruders Mambra sich befinden soll. Daher wird Moses von Einigen auch Choronetsbi genannt. — Wahrscheinlich hieß das spätere Chorönq früher Chorönq (խորոնգ). Auf Chorni (խորնի), ebenfalls einen Ort in der Nähe von Muš, darf der Name Chorenatshi nicht bezogen werden (wie es einige deutsche Gelehrte gethan haben), da von խորնի nur խորնեցի (gleichwie von լճ — լճեցի, von փարսի — փարսեցի) abgeleitet werden kann.

Dass der Verfasser die Ansichten seiner Vorgänger genau geprüft hat, versteht sich von selbst. — Die Ansicht des LAGARDE's vom griechisch-koptischen Ursprung der armenischen Schrift, welche dieser Gelehrte mit dem ihm eigenthümlichen marktschreierischen Tone zu wiederholten Malen vorgetragen hat, wird S. 301 kurz und treffend bloß mit Ausrufungszeichen kritisiert: «Հայր սրբոյնի գտնող-
նիքն (!) առիւ էն լճեցունցիքայում (!), առաք սրբ սրբոյնի յորս առաւելի
հետքն առնուած էն խորանայնի սրբոյնից — Հ, հ, հ, լ . . .»

FRIEDRICH MÖLLER.

Dr. GEORG HUTN. *The Chandoratnākara of Ratnākaraṇṭi. Sanskrit text with a Tibetan translation. Edited with critical and illustrative notes by—*. Berlin. DÖRMER 1890, pp. v, 34. 8°.

Dr. GEORG HUTN. *Die Tibetische Version der Naihsargikaprayāścittika-dharmās. Buddhistische Sühnregeln aus dem Pratimokṣhasūtram. Mit kritischen Anmerkungen herausgegeben, übersetzt und mit der*

Pāli- und einer Chinesischen Fassung, sowie mit dem Suttavibhāṅga verglichen von —. Strassburg. TATSEN 1891, pp. 51. 8°.

The first of the above two pamphlets is a careful edition of a metrical treatise, the beginning of which was first made known (rather imperfectly) by SCHIEFSER in the appendix to WILKE's *Metrik der Indier* (*Ind. Stud.* viii, p. 467).

The Sanskrit text (in Tibetan characters) and an interlinear Tibetan translation is contained, each twice, in a volume of the great collection, called Tanjur, besides which there is found, in another volume, a new translation in verse, together with some examples of the metrical rules. The present edition is chiefly based on the first version,¹ while the editor promises to give in a special work the additions found in the other translations together with 'an examination on the conclusions to be deduced from them for both Indian and Tibetan literary history'. This work is valuable for the theory and history of Sanskrit metres, as there occur some characteristic variations from the system of Pingala and Kāṇva, which the editor points out and tabulates in an appendix, but it must be chiefly welcome to us as a beginning in raising the manifold treasures for Sanskrit literature that still lie hidden in the great Tibetan collection. The value of these translations clearly can be seen from the great faithfulness with which they follow their text word for word, and render each word according to its composition and etymology. This method of translation, indeed, was known already, e. g. through the version of the *Lalitavistara*, but will now be recognised in its full importance where works of the Sanskrit literature proper are concerned. As in the *Lalita* and elsewhere the proper names, so here the names of the metres are all translated according to their appellative meaning, often according

¹ The present writer could himself supply the editor with a copy of the first text and translation, according to the London Tanjur. Between this and the Berlin copy there are, properly speaking, no variae lectiones, as might appear from the editor's remarks, for both are, as far as I can make out (I have not seen the Berlin Tanjur), but two copies of the same edition (the same is apparently the case with at least one of the two Tanjurs of St. Petersburg). The apparent variations, then, between the two are due to a greater or less distinctness of the print.

to an erroneous or fanciful etymology,¹ some cases of which the editor points out in his notes. Among these translations to which the editor takes exception is also 'Softly falling' for *Mandākinī* (p. 33, note to p. 3, 36); but the same rendering of the Sanskrit word occurs e. gr. in the *Friendly Letter* v. 73, where it is the name of the celestial pond (or river) and appears more appropriate, the once established translation was retained also in a different sense. — Finally we must not omit to call attention to the accuracy with which the transliteration of the Sanskrit text was executed by the Tibetans, who clearly had no contemptible knowledge of the *Indian language*. No Sanskrit scholar should therefore neglect to go through this little work, and perhaps it may be hoped, now that the Tibetan translations are easily accessible, that others will perceive the importance of some acquaintance with this language and literature.

The other work of Dr. Hurn is an edition, with German translation, of a part of the *Prātimokśhasūtra*, according to different recensions found in the Kanjur — he made use of the Berlin Mscr. Kanjur and the copy of St. Petersburg — for the purpose of comparing it with the Pali text (as given by MINAYEFF and OLDENBERG), and with BRAL's translations from the Chinese. With great probability the author arrives at the following conclusions: 1) that the Sanskrit texts on which the Chinese and Tibetan *Prātimokśha* and the Tibetan *Vibhaṅga* are based are younger than the Pali version; 2) that, while these Sanskrit versions have much in common with the old *Pātimokkha* commentary and the legends of the *Vibhaṅga*, they prove to be later but, 3) that the reciprocal relation of these three Sanskrit texts is not yet sufficiently cleared up. Therewith the present aim of the author, viz. to demonstrate in what manner, by comparison of all the versions of the *Bhikṣu-* and *Bhikṣuni-Prāt.* and the *Vibhaṅga* their literary

¹ A curious example of the strictness with which the Tibetan translators adhered to their etymologies is this. The word *laka* 'world' is translated by 'receptacle of destruction', as explained in the comm. to v. 4 of Nāgārjuna's 'Friendly Letter' (*Journ. P. T. S.* 1886, p. 7), and now I find that in the version of Pāpini's sūtra's (Bamacaandra's *Prakriya*) *lak* is indeed given by the same word 'destruction'.

relation to each other may be settled, is successfully attained. Such a comparison, as the author further on shows, should take into account, besides the Tibetan texts, contained in six (resp. four) volumes of the Kanjur, and the Pali Mahāvagga and Cullavagga, also the Chinese versions of the three mentioned books (four in each case), and it would also throw much light on the history and reciprocal relations of the sects, as the Pali, Tibetan, and four Chinese versions are ascribed each to a different one.

The translation of the Tibetan text has been done, carefully and compares favourably with that of Rockhill (*Prātimokṣa-Sūtra ou le Traité d'émancipation*. Paris 1884, a book which seems to be very little known). Only p. 9 'Mann aus der Stadt' and 'Mann vom Lande' renders indeed the words of the original, but apparently some magistrate is meant. — To Dr. Hutt's note p. 51 (to p. 10) may I remark that at any rate it was not 'thoughtlessness' which made the Tibetan translate *Sugata-vidatthi* with 'Spanne des Sugata' — even if he should be mistaken, of which I doubt — since he really did understand it in this manner, v. Rockhill, *Life of the Buddha*, p. 172, n. 2.

H. WENZEL.

Kleine Mittheilungen.

Zum Rig-Veda. — Dans le volume vi, pp. 341 et ss. de la *Wiener Zeitschrift f. d. Kunde d. Morg.* M. J. KIRSTE a bien voulu donner un compte-rendu critique de mon premier volume sur *Le Rig-Veda et les origines de la mythologie indo-européenne*, dont je lui suis beaucoup de gré. Ses remarques sont aussi bienveillantes qu'érudites, et je ne saurais mieux montrer l'importance que j'y attache que de lui soumettre à mon tour les observations que les siennes me suggèrent.

Pour plus de clarté je résumerai successivement les différentes raisons qui rendent M. KIRSTE 'sceptique' à l'endroit de mes théories, et je ferai suivre chacune d'elles de la réponse qu'elle me semble comporter.

1^{re} objection. — Plusieurs ouvrages qui sont de nature à nous renseigner sur les védas et le rituel védique sont insuffisamment connus. Ne modifieront-ils pas, quand ils auront été étudiés, les idées qu'on peut avoir actuellement sur les matières qu'ils concernent?

Réponse. — M. LUDWIG a déjà rapproché des textes du *Rig-Veda* une bonne partie des passages des autres *Saṃhitās*, des *Bṛāhmanas* et des *Rituels* qui semblent pouvoir les éclairer. Qu'en a-t-on tiré d'utile? Rien ou presque rien. Il est bien présumable que les recherches inspirées par la même méthode, comme celles dont M. BLOOMFIELD prenait naguère l'initiative, ne produiront pas de résultats beaucoup plus féconds.

2^e objection. — L'eau jetée en guise de libation sur le feu du sacrifice ne l'aurait pas éteint, parce qu'elle était en petite quantité.

Réponse. — Qu'en sait-on? Le contraire est plutôt à présumer, puisque cette eau est sans cesse comparée à l'océan (*samudra*), aux rivières (*siadhu*), etc. Du reste, l'épithète de *hutabhuj*, donnée au feu sacré, ne fournit-elle pas la preuve sûre que celui-ci brûlait la libation?

3^e objection. — Les grains d'orge jetés en offrande au Dieu Feu servaient-ils à l'allumer?

Réponse. — Nulle part dans le *Rig-Veda* il n'est question d'offrandes réelles de ce genre. Le *yava* désigne métaphoriquement l'oblation liquide en tant que nourriture du feu. Cf. les vaches, le lait, etc. qui alimentent Agni.

4^e objection. — De quelle idée serait sortie l'acte religieux du sacrifice, s'il ne s'agissait pas de satisfaire les dieux?

Réponse. — Je l'expliquerai dans un volume qui est sous presse.

5^e objection. — La religion avestique, si voisine de la religion védique, distingue entre le feu terrestre et le feu céleste, le soma terrestre et le soma céleste. N'est-ce pas l'indice qu'il doit en être de même dans les hymnes du *Rig-Veda*?

Réponse. — Ces distinctions ont été faites en ce qui concerne l'Avesta par des commentateurs qui n'avaient plus l'intelligence des textes. Pour ce qui est du *haoma*, M. DARMESTETER (*Introd. au Vendidad*, p. 69, dans la collection des *Sacred books of the East*, vol. IV) dit, en effet, qu'il y en a deux : l'un qui est jaune ou doré, et qui est le *haoma* terrestre; l'autre, le *haoma* blanc, qui pousse au milieu de la mer Vouru-Kasha. Mais ils sont en réalité identiques, et la mer en question n'est elle-même qu'un des noms de la libation.

6^e objection. — Si les mots *parcata*, *adri*, *giri*, *antariksha*, *prthivi* ont changé de sens en passant du sanscrit védique au sanscrit classique, comment se fait-il que dans les dialectes populaires ils aient le même sens que dans ce dernier?

Réponse. — De quels dialectes s'agit-il? Est-ce du prérit ou du pâli, dont quantité de mots sont des transcriptions pures et simples du sanscrit classique? Il faudrait des exemples et l'historique des formes populaires en question.

7^e objection. — M. REGNAUD ne tient pas compte du témoignage concordant avec les sens du sanscrit classique des formes correspondantes (*h parvata*, etc.) des autres langues d'origine indo-européenne.

Réponse. — Aucun de ces mots n'a de correspondants dans les langues congénères. CURTIS, qui rapprochait autrefois *giri* de ἄγιος, y a renoncé dans les dernières éditions de ses *Grundzüge*.

8^e objection. — Pourquoi ces mêmes mots n'ont-ils conservé nulle part le sens de libation?

Réponse. — 1^e Je n'ai pas dit que ces mots signifiaient libation, mais liquide; ce n'est qu'occasionnellement qu'ils désignent le liquide sacré; 2^e d'après les *Naighantus*, *adri*, *giri*, *parvata*, etc., s'appliquent aux nuages, c'est-à-dire aux eaux, en vertu d'une métaphore très fréquente dans le védā; rien ne prouve d'ailleurs qu'il faille entendre les nuages pareils à des montagnes. Il est bon d'ajouter que *prithi* signifie simplement la large, et a pu ainsi désigner la terre après n'avoir concerné que la liqueur sacrée. Remarquons encore que *adri* est purement védique, et, par conséquent, que la langue de l'époque classique n'a rien à nous apprendre sur le sens réel de ce mot.

9^e objection. — L'étymologie proposée par M. REGNAUD pour le mot *adri*, celle qui n'a pas la fente est forcée.

Réponse. — Elle ne semblera telle que si l'on fait abstraction des deux passages du *Rig-Veda* iv, 16, 8 et vi, 17, 5, que j'ai cités et expliqués pp. 127 et 128 de mon ouvrage.

10^e objection. — Le persan *pusht* a gardé le sens classique du sanscrit *prīṭha*. N'est-ce pas la preuve que le sens védique de ce mot n'a pas changé?

Réponse. — *Prīṭha* a la physionomie d'un dérivé purement sanscrit; il est très invraisemblable que ce mot remonte à l'époque de l'unité aryenne. C'est probablement un emprunt du persan au sanscrit classique ou peut-être l'équivalent du sanscrit *pucchā*.

11^e objection. — Si *ghṛtapratikā* signifie qui a la figure faite de *ghṛta* (en parlant d'Agni), pourquoi *ghṛtaprīṭha* ne signifierait-il pas (Agni) dont le dos est fait (ou arrosé) de *ghṛta*?

Réponse. — Le sens exact de *ghṛtapratikā* est, qui fait face, qui apparaît, qui se manifeste par le *ghṛta*¹; de même que le sens de *ghṛtaprīṭha* est, arrosé par le *ghṛta*².

12^e objection. — Le sens de, couler, arroser³ attribué à la racine *prś* est une conjecture.⁴

Réponse. — Il y a conjecture et conjecture; celle-ci s'appuie sur les raisons les plus sérieuses. Elles méritent au moins d'être discutées.

13^e objection. — L'Aurore des mythologies grecque et latine ne proteste-t-elle pas contre l'interprétation de M. RENAUD qui voit dans l'Aurore védique la personnification des flammes du sacrifice?

Réponse. — L'Aurore des Grecs et des Romains a la même origine que celle de l'Inde : elle a été métaphorique avant d'être mythique, et terrestre avant de monter au ciel.

PAUL RENAUD.

Aus einem Briefe des Dr. F. KÜHNERT an Professor FRIEDRICH MELLER. — Nanking, 12. December 1892. — In der Anlage erlaube ich mir Ihnen eine kleine Arbeit¹ zur eventuellen Publication zu übersenden. Ich bitte die ziemlich schlechte Schrift derselben gütigst zu entschuldigen; es fällt mir eben bei der Kälte, die wir hier haben, im ungeheizten Zimmer ausserordentlich schwer, mit meinen steifen Händen halbwegs leserlich zu schreiben. Ueberdies war ich Mangels einer zur Verfügung stehenden Tinte gezwungen, theilweise mit dem Stylographen zu schreiben.

Hier in Nanking ist nämlich gar nichts von europäischem Schreibmaterial aufzutreiben; man muss sich Alles von Shanghai verschreiben, was ziemlich umständlich ist und Zeit erfordert.

Mit den Nahrungsmitteln steht es nicht viel besser. Einzig und allein condensirte Milch ist hier zu haben; Brod muss der Koch in

¹ Ich habe nicht die Bedeutung der Wurzel *prś*, sondern die Ableitung des Wortes *prīṭha* von dieser Wurzel beanstandet. J. K.

² Einige Bemerkungen über die Shēng im Chinesischen und den Nanking-Dialekt. Diese Arbeit wird in einem der folgenden Hefte erscheinen.

der Küche bereiten, Butter (natürlich nur Conserven-Butter) muss man sich von Shanghai verschreiben, wie so manche andere im Haushalt nöthige Artikel. Wasser ist nicht zu trinken, Wein (ausser theurem und nicht besonders zuträglichem chinesischem Wein) oder Bier ist nicht vorhanden und so trinkt man denn Thee nach chinesischer Weise, nämlich ohne Zucker, Milch, Cognac u. dgl. — einen blossen Aufguss von heissem Wasser über die Theepflanzen in der Schale. Es ist dies ein ausserordentlich köstliches Getränk, das wir in Europa gar nicht kennen, weil der Thee, der zu uns importirt wird, schon mit allen möglichen Dingen versetzt ist. Hat man auf der Strasse Hunger, so kauft man sich ein paar Ping (Kuchen) und für den Durst Orangen, oder man tritt in ein Haus, das convenirt, ein und lässt sich Thee geben, wofür man als Erkenntlichkeit bis zu 100 Cash zurücklässt. Viel zu kaufen während eines Marsches ist nicht möglich, weil das Gewicht des erforderlichen Geldes viel zu gross ist. 15 Kreuzer öst. W. sind circa 100 Cash, was etwa dem Gewichte eines $\frac{1}{4}$ Kilo gleichkommen dürfte, und auf einen Dollar kann man sich nicht herausgeben lassen, weil man sonst einen eigenen Esel zum Tragen des Geldes aufnehmen müsste. Trotzdem ist aber für uns Europäer das Leben enorm theuer, infolge des Dienertrosses, den man braucht, und bei dem Umstande, dass man in den seltensten Fällen und nach Regenwetter absolut gar nicht zu Fuss gehen kann. Eine Sanfte mit zwei Trägern, jetzt im Winter gerade nicht das angenehmste, bei den besseren Classen der Chinesen aber sehr bevorzugte Beförderungsmittel, kostet für $\frac{3}{4}$ Stunden einen Dollar, also fl. 1.50 Gold. Billiger ist es auf einem Esel zu reiten, was jedoch bei dem Zustande der Wege, den harten Sätteln und der Kleinheit der Thiere wegen auch kein besonderes Vergnügen ist. Und wenn man so zwei Stunden mit den Knien an der Brust zugebracht und unter dem Bärentrab Meister Langohrs einmal nahe am Bambusgebüsch, so dass die Zweige alle Augenblicke ins Gesicht schlagen, dann wieder auf derart holperigen Wegen, dass man Acht haben muss, dass der Esel nicht stürzt, vorwärts befördert worden ist, ist man endlich herzlich froh, von dem

Marterstuhle, der hier Sattel genannt wird, herunterzusteigen. Und das kommt in Nanking vor — der zweiten Hauptstadt des Reiches!

Abgesehen von diesen Unannehmlichkeiten ist das Land wunderschön, und man begreift es vollkommen, dass der Chinese sich stets nach seiner Heimat sehnt.

Die Gräber der Ming (Ming-hiao ling). — Verlässt man Nanking, den Weg durch die Tatarenstadt und die frühere Residenz der Ming nehmend, beim Chao yeang mên auf der Ostseite, so zieht sich gegen Norden ein Weg, der etwa nach $\frac{3}{4}$ Stunden zu einer Allee von Marmorfiguren führt, die im rechten Winkel geknickt verläuft. Im äussersten Osten sind zwei riesige Triumphporten von Mauerwerk erbaut mit wunderschönem, Sculpturen tragendem Marmorsockel als Untergrund.

Im Innern einer dieser Triumphporten erhebt sich auf dem Rücken einer Riesenschildkröte in Manneshöhe ein ungefahr vier Meter hoher Marmorblock mit einer ziemlich gut erhaltenen Inschrift.

Bei dem heutigen ersten Besuche war es in Folge ungünstiger Beleuchtung und Mangels der entsprechenden Hilfsmittel mir nicht möglich, irgend eine Copie dieser Inschrift anzufertigen. Die Charaktere sind für diese Entfernung zu klein für das Auge und theilweise auch zu wenig vertieft, um sie unter diesen Verhältnissen nur zum Theile richtig zu fixiren. Auch mein chinesischer Begleiter strengte vergebens seine Augen an und gestand schliesslich, dass er die Inschrift nicht deutlich ausnehmen könne.

Die erwähnte Allee enthält in der Richtung Ost-West Marmor-Thierfiguren zu beiden Seiten des Weges in beinahe äquodistanter Entfernung und zwar je vier, nämlich je zwei derselben Sorte auf jeder Seite. Im Osten beginnen die Löwen, von denen alle vier aufrecht stehen. Daran reiht sich die Gruppe der Tiger, von denen, wie dies bei den nun folgenden Thiergruppen mit Ausnahme der Pferde der Fall ist, je zwei (das erste vis-à-vis Paar) aufrecht stehen, das folgende Paar hingestreckt ruht. Den Tigern schliessen sich beschuppte mythologische Figuren an, deren Gestalt ein Mittelding zwischen

Löwen und Tigern ist. Ihnen folgen Kameel- und Elephanten-Gestalten, eine Gruppe Löwen und eine solche von Pferden.

Nunmehr biegt diese Allee rechtwinklig ab. Zwei mächtige Säulen von etwa neun Metern Höhe flankiren den neuen Eingang. Eine dieser Säulen lässt noch ziemlich gut die ursprünglichen Sculpturen erkennen, wogegen bei der anderen bereits jede Contour durch die Witterung zerstört ist. Die sich anschliessenden Gestalten, gleichfalls paarweise von einerlei Charakter, repräsentiren, wenn ich mich nicht irre und den Angaben meines chinesischen Begleiters Vertrauen schenken darf, die beiden bekannten Prototypen *Wên* und *Wu* in duplo.

Bezüglich der folgenden Gestalten, die ziemlich stark verwittert sind, fiel es schwer, gleich im Anfange eine Sicherheit über ihre Identität zu erlangen; ich hoffe jedoch im Laufe späterer Besuche darüber Klarheit zu gewinnen, wie auch, dass es mir gelingen werde, Abklatsche herstellen zu können. — Sollte es möglich sein, ohne fürchten zu müssen gelyncht zu werden, etwas für die Wissenschaft acquiriren zu können, so werde ich nicht ermangeln, eine Partis für die Heimat zu erwerben. Abgeschlossen wurde diese Statuen-Allee durch eine Art Triumphbogen, von dem heutzutage nur die Trümmer die muthmasslichen Formen errathen lassen, da sie den Hirten der Schafherden willkommene Plätze sind, ihren Schützlingen das Salz mundgerecht darauf streuen zu können. Von diesem Punkte, in nord-östlicher Richtung ansteigend, kommt man zum Thore der Trümmer des eigentlichen Mausoleums.

Die schönsten Sculpturen auf prächtigem Marmor liegen auf der Erde in mächtigen Blöcken. Aufrecht steht ein gleichfalls auf dem Rücken einer Schildkröte errichteter Block mit der Aufschrift 治隆唐宋. Hinter diesem steht ein kleinerer, der auf beiden Seiten Aufschriften trägt, die auf einem Abklatsche, wie ich hoffe, sehr leicht zu lesen sein werden, wogegen sie für das Auge bei der eintönig grauen Farbe des Ganzen und ihrer geringen, verhältnissmässig aber breiten Einmeisslung schwer erkennbar sind.

Die Inschrift beginnt mit 康熙三十八年春正月 Kanghi 38. Jahr, 1. Frühlingsmonat, d. i. nach Erinnerung 1699 n. Z.

Die Figur des Umfassungseigentümers, nach den Resten desselben zu schliessen, ist ein Doppelgevierte, das durch ein schmäleres Rechteck verbunden ist. Im letzten Vierecke unmittelbar vor dem Grabmale sind die Reste einer architectonisch zierlich ausgeführten Brücke von bedeutender Ausdehnung.

Das Grabmal selbst besteht aus einem unteren aus Marmor hergestellten Bau, durch den ein circa 30 Grad geneigter Gang, dessen Decke aus Backsteinen gewölbt ist, nach aufwärts führt. Auf diesem erhebt sich ein weiteres Mauerwerk. Das Ganze wird durch einen, aller Wahrscheinlichkeit nach, künstlichen, mit Bäumen bepflanzten Hügel abgeschlossen.

Auffallend ist, dass bei allen diesen Sculpturen die Motive mehr den maurischen ähneln und nirgends der sonst übliche chinesische Grundtypus des Svastika zu finden ist.

Diese vorläufige kurze Notiz, die ich unmittelbar nach der Zurückkunft unter dem frischen Eindrucke niederschrieb, soll nur einen Ueberblick zur weiteren Orientirung bezüglich des Bauwerks geben. Eine weitere Ausführung behalte ich mir nach wiederholten Besuchen und Feststellung aller erforderlichen und erlangten Details vor.

Nanking, 3. December 1892.

Dr. FRANZ KERNERT.

Zur Beurtheilung der altindischen Aspiraten. — Als im dreizehnten Jahrhunderte bei den Mongolen der Buddhismus eingeführt und in Folge dessen Uebersetzungen der religiösen Schriften aus dem Tibetischen veranstaltet wurden, erschien es behufs genauer Umschreibung der in diesen vorkommenden indischen Namen nothwendig, das aus vierzehn Zeichen¹ bestehende, der syrischen Schrift entlehnte einheimische Alphabet (vgl. diese Zeitschrift v, 182) zu erweitern. Dies geschah theils durch die Aufnahme einiger tibetischer Buchstaben, theils durch die Differenzirung der mongolischen Schrift-

¹ Vgl. SCHÜTZ, Isak Jakob, *Grammatik der mongolischen Sprache*, St. Petersburg 1831. 4^o. S. 14.

zeichen selbst. Das also erweiterte Alphabet, welches das System des altindischen Dēwanāgarī Alphabetos wiedergiebt, wird von den Mongolen „Galik“ genannt. Dem Tibetischen entlehnt sind die Zeichen für **क** und **ख**; alles Andere ist aus der Differenzirung der einheimischen Zeichen hervorgegangen. Das Zeichen **क** wird durch das mongolische *k*, *g* (das dem syrischen *g* entstammt) repräsentirt. Daraus ist **ख** durch einen von der oberen Linie herabgehenden senkrechten und **ग** durch einen eben von dort her nach links abgehogenen Strich hervorgegangen (s. SCHMIDT, *Grammatik*, Tafel zu Seite 5). In ähnlicher Weise gehen **ङ** auf **च**, **प** und **फ** auf **ब** (dem syrischen *p* entstammend) zurück. Bei *t*, *th* einer- und *d*, *dh* andererseits werden die zwei Formen, deren eine an eyrisches **ϑ**, die andere an mandäisches **ϑ** sich anschliesst, zur Differenzirung der beiderseitigen Zeichen verwendet.

Interessant ist die Darstellung der tönenden Aspiraten. Während z. B. *kh* von *k*, *tsh* von *tš*, *ph* von *p* blos durch Differenzirung der jedesmaligen Figur abgeleitet werden, sind die tönenden Aspiraten durchgehends aus den tönenden Verschlusslauten und dem Hauchlaute *h* zusammengesetzt. Man schreibt daher *g + h*, *ds + h*, *ḍ + h*, *d + h*, *b + h*. Auch SCHMIDT macht zwischen der Aussprache der stummen und tönenden Aspiraten einen Unterschied, indem er **क**, **ख**, **ङ**, **च**, **फ** durch *k'a*, *tsh'a*, *ṭa*, *p'a*, **ब**, **ड**, **घ**, **भ** dagegen durch *gha*, *dha*, *bha* umschreibt. Das *k'*, *ṭ'*, *p'* ist nichts anderes als das *k*, *t*, *p* in unseren Worten: Kirche, Tinte, Pein (gewiss nicht *z* u. s. w., da die Mongolen den Ausdruck für *z* haben und ihn sicher für ein solches *z* in Anwendung gebracht hätten). Dagegen sind *gh*, *dh*, *bh* wirkliche Doppellaute (Consonanten-Diphthonge) und wären *gha*, *dha*, *bha* vielleicht richtiger als *gḥa*, *dḥa*, *bḥa* zu bestimmen.

Ich glaube, dass diese Mittheilungen den Lautphysiologen von einigem Interesse sein, und dass die von WURTNER in seiner *Grammatik* § 87 über diese Laute vorgebrachten Bemerkungen dadurch erläutert werden dürften.

Kvašāqēs. — Der dem Eigennamen Κουζάρης, so wie uns ihn die Griechen überliefert haben, in den altpersischen Keilschrift-Denk-

mälern entsprechende Name $\langle \overline{\text{𐎧}} - \text{𐎢} \langle \overline{\text{𐎧}} \text{ 𐎠 \text{𐎧}} \text{ 𐎢} \rangle$ wird theils *uaxšatra*, theils *uaxšātara* gelesen. Die erstere Lösung ist schon deswegen nicht möglich, weil der Name dann $\langle \overline{\text{𐎧}} - \text{𐎢} \langle \overline{\text{𐎧}} \text{ 𐎠 \text{𐎧}} \text{ 𐎢} \rangle$ lauten müsste. Aber auch *uaxšātara* scheint mir nicht richtig zu sein, da daraus nicht 𐎧𐎠𐎧𐎠𐎧𐎠𐎧 , sondern nur 𐎧𐎠𐎧𐎠𐎧𐎠𐎧 hätte hervorgehen können. — Ich lese den Namen *uaxšātara*. Die Griechen mussten aber noch *huaxšātara* gehört haben, das sie nach ihrer Weise 𐎧𐎠𐎧𐎠𐎧𐎠𐎧 schrieben.

Zur pronominalen Declination im Altpersischen. — Wir lesen in den Darius-Inschriften von Persepolis H 11: *hacā anijandā naij tar-m(t)ij* und J 20: *hacā anijandā mā (ta)rram*, wo *anijandā*, da *hacā* stets mit dem Ablativ verbunden wird, auch nur der Ablativ von *anija-* sein kann. Da man aber *anijandā* (= *anijahmāt*, altind. *an-jasmāt*) erwartet, so ist *anijandā* als unregelmässig zu betrachten. — Spiegel (Kellinschriften, S. 181) glaubt an eine Uebertragung des Suffixes *ndā* vom Instrumental auf den Ablativ, eine Ansicht, welcher ich nicht beizustimmen vermag.

Betrachtet man die Inschrift des Xerxes K, 20—25:

20. *atā ima at*
21. *anam haur nijaštāja kītanaij*
22. *janaij dipim naij nipišt*
23. *ām akunauš pazāca adam ni*
24. *jaštājam imām dipim nīp*
25. *ītanaij*

so fühlt man bald, dass *janaij* nichts anderes als ein Adverb im Sinne von ‚wo‘, oder ein Pronomen im Sinne von ‚auf welchem‘ sein kann. Ich sehe in demselben das letztere und möchte an einen Fehler für *tjanaij* glauben. Dieses *tjanaij* würde einem älteren indo-iranischen *tjasmai* (= altind. *jasmin*) entsprechen. Darnach hätten wir in *anijandā* und *tjanaij* zwei bisher übersehene Fälle der mittelst des Determinativs *-ama* (iran. *-hama*) erweiterten pronominalen Declination und zugleich ein altpersisches Lautgesetz, nach welchem iranisches *hama* neben *ma* auch durch *na* vertreten werden kann.

FRIEDRICH MÖLLER.

Die altsemitischen Inschriften von Sendschirli.

Von

D. H. Müller.

(Schluss.)

Die Sprache der Inschriften von Sendschirli.

Die Sprache, in welcher die Denkmäler von Sendschirli abgefasst sind, bietet eine Reihe von merkwürdigen Eigenthümlichkeiten, die eine besonders Untersuchung erheischen. Dass wir hier eine nordsemitische Sprache vor uns haben, darüber waltet kein Zweifel; es gilt aber innerhalb der nordsemitischen oder hebraeo-aramäischen Gruppe dem Dialecte von Sendschirli den richtigen Platz anzuweisen.

Als charakteristische Merkmale des aramäischen Sprachzweiges werden bis jetzt einige Lautgesetze angesehen, die sich in allen aramäischen Dialecten als unverletzlich erwiesen haben. Diese Lautgesetze lassen sich in folgende Gleichungen zusammenfassen:

arab.	aram.	hebr.
ث	ת	ט
ذ	ד	ד
خی	ח (ק)	ח
ט	ט	ט

Freilich zeigte sich in älteren aramäischen Inschriften aus Assyrien, auf den Inschriften von Teimā und jüngst auf dem Denkmal aus Kilikien¹ eine Abweichung von diesem Gesetze, insofern : an Stelle des ת auftauchte. Dieser Wechsel war aber bei der Aehnlichkeit der Aussprache von ת und ד nicht besonders auffallend.

¹ Vgl. den *Anzeiger* der phil.-hist. Classen der Wiener Akademie d. Wissensch. vom 19. Oct., Jahrg. 1892, Nr. XXI.

Etwas sonderbarer erschien bereits eine andere Abweichung von der Regel auf einigen keilschriftlichen Tafelchen mit aramäischen Beischriften. Da fand sich שלש für aram. הלחא (CLS II, Nr. 3), סקל für תקל (13, 14) und אסת für אתה (15). Die Herausgeber des *Corpus* erklärten diese Formen für assyrische Entlehnungen. Dagegen führte ich¹ den Beweis, dass im Falle der Entlehnung dem assyr. š ein nordsem. s hätte entsprechen müssen, und stellte die These auf, dass hier aramäische Wörter in anderer Schreibweise vorliegen².

Die altaramäischen Inschriften von Sendschirli bieten nun die Eigenthümlichkeit, dass nicht nur ז für ז , sondern auch ש für ז regelmässig geschrieben wird:

Sendschirli	aram.	hebr.	arab.
שקל	תקל	סקל	ثقل
ישב	יתב	ישב	وثب
אשם	-	אשם	آثم
אשר	ארר	-	أثر
שם	הם	שם	ثوم
שלשן	הלחן	שלשים	ثلاثون

Beispiele für den Wechsel von ז und ז sind:

ז	ז	ז	ذو
זהב	זהב	זהב	ذهب
אזו	אזו	אזו	أخذ
זכר	זכר	זכר	ذكر
זלל	-	זלל	ذل

Ausserdem findet sich in der einzigen sicheren Radix mit ב ein ז und nicht, wie man im Aramäischen erwarten müsste, ein ב , ich meine das Wort für ‚Sommer‘ in der Bauinschrift 19:

כזא	קזא	קז	قز und viell. auch
צר	סזא	צז	قز

¹ Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenlandes, Bd. v, S. 7.

² Auch im Hebräo-Phönikiachen scheint das ז eine doppelte Aussprache gehabt zu haben, je nachdem es ursemitisches š oder š ausdrückte. Denn aus daraus erklärt sich, dass hebr.-phön. ז ‚Gold‘ griechisch χρῶς , dagegen der Stadtnamen ז griechisch Τύρος lautet.

Nur in einem Punkte steht der Dialect von Sendschirli auf der Stufe des Aramäischen, aber auch hier in abweichender Weise von den uns bekannten aramäischen Dialecten, indem nämlich dem arab. *ح* nicht ein *ç* sondern wie in der bekannten Stelle Jerem. 10, 11 und auf den assyrischen Gewichten im Worte *אֶרֶץ* ein *ç* entspricht:¹

אֶרֶץ	אֶרֶץ	אֶרֶץ	أَرْض
חֶמֶץ	חֶמֶץ	חֶמֶץ	خَمَض (sab. חֶמֶץ)
רָצוּ	רָצוּ	רָצוּ	رَضَى und viell. auch
חֶרֶץ	—	חֶרֶץ	ضَر

Wenn wir den Charakter der Sprache von Šam'al nur nach lautlichen Merkmalen zu beurtheilen hätten, so müssten wir uns entscheiden die Sprache dem hebräo-phönikischen Sprachzweige einzuverleiben, da ja die meisten in Frage kommenden Laute auf der Stufe des Hebräischen stehen. Die einzige Ausnahme, die Spaltung des *ç* in zwei Laute und die Wiedergabe des einen durch *ç*, würde ebensowenig gegen den hebräischen Charakter sprechen, wie die Spaltung des *π* in *h* und *h* im Assyrischen oder die des *ç* in der Wiedergabe der Septuaginta, wo ursprüngliches *ç* noch zum Theil durch *γ* wiedergegeben wird.

Ich schicke aber voraus, dass nach meiner Ansicht die grammatischen Formen unwiderleglich den aramäischen Charakter der Sprache von Šam'al darthun. Die Beweise für diese Behauptung will ich weiter unten liefern. Ist aber diese Aufstellung richtig, so müssen die lautlichen Abweichungen erklärt werden. Sachau unterscheidet Altaramäisch und jüngeres Aramäisch und scheint anzunehmen, dass innerhalb des Aramäischen eine Abstufung der Zischlaute zu Lippenlauten stattgefunden hat. Diese Annahme scheint mir wissenschaftlich unhaltbar zu sein. Aus *š*, *ç* und *ç* kann nicht *t*, *t* und *d* ohne jeglichen Grund werden und dies umsoweniger als thatsächlich *š*, *ç* und *ç*, soweit sie den arabischen Lauten *š*, *ç* und *ç* entsprechen, auch in den aramäischen Dialecten erhalten worden sind. Es bleibt also nichts übrig, als in der verschiedenen Wiedergabe der ursemitischen Laute, die im Arabischen durch *ث*, *ح*, *ز* und *ظ* ausgedrückt werden, nur rein orthographische

¹ Mandäisch *אֶרֶץ* und Jer. a. a. O. *אֶרֶץ* neben *אֶרֶץ*.

Schwankungen zu erkennen. Für die im Aramäischen vorhandenen Laute reichten die altsemitischen Zeichen nicht aus, und da keine adäquate Zeichen vorhanden waren, so schwankte die Schrift in der Wahl der Zeichen für diejenigen Laute, die eben in der Mitte zwischen zwei anderen Lauten lagen, und wählte so für ܐ bald ܐ bald ܐ , für ܝ bald ܝ bald ܝ etc.

Es ist immerhin möglich, dass für die Wahl der Zeichen auch kleine lautliche Differenzen von ausschlaggebendem Einfluss waren. So kann sehr wohl die Berührung mit dem hebraeo-phönikischen Sprachzweige im Norden die Wahl der in diesen Sprachen bei den in Betracht kommenden Radices üblichen Zeichen beeinflusst haben, wie andererseits die Berührung mit dem Arabischen in den meisten aramäischen Dialecten den Zeichen ܐ , ܝ , ܝ zum Durchbruche verhelfen. Im Grossen und Ganzen halte ich die von mir schon früher ausgesprochene Erklärung dieser Erscheinung¹ durch die Funde von Sendschirli vollkommen bestätigt.

Lautlich sind noch zu beachten der Wechsel der Liquidae, wofür jeder semitische Dialect wohl Belege liefern dürfte. ~~was für~~

¹ Die Stelle in der *Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenlandes* Bd. v, S. 7 lautet: „Es kann nach diesem regelmässigen, streng eingehaltenen Lautwechsel (zwischen dem Assyrischen und Nordsemitischen) nicht angenommen werden, dass bei der Entlehnung der Wörter ܐܝܠܐ , ܝܠܐ und ܝܠܐ dieses Gesetz nicht beobachtet worden ist. Man muss vielmehr annehmen, dass hier aramäische Wörter in anderer Schreibweise vorliegen. Der Laut, welcher im Arabischen durch ܐ ausgedrückt wird und welcher, wie ich glaube, schon im Ursemitischen vorhanden war, musste im nordsemitischen Alphabete, wo ein adäquates Zeichen nicht existirt, entweder durch ܐ oder durch ܐ wiedergegeben werden. Im Hebräischen griff das ܐ durch, während das Aramäische in späterer Zeit diesen Laut durch ܐ umschreibt. Es scheint nun, dass in alter Zeit das ܐ hierfür verwendet worden ist. Wir dürfen uns hierüber ebensowenig wundern, wie über die Thatsache, dass das ܐ , wie längst bekannt ist, in diesen Inschriften und in den in Arabien und Aegypten gefundenen für arabisches ܐ steht, wo die späteren aramäischen Schriften ܐ haben. Diese Thatsache gestattet aber durchaus nicht den Schluss zu ziehen, dass in dem in Babylon und Assyrien gesprochenen (aramäischen) Dialecte die Laute, welche später in der Schrift durch ܐ und ܐ wiedergegeben werden, wirklich ܐ und ܐ gesprochen worden sind. Es ist nur eine Unbeholfenheit der Schrift und der Mangel adäquater Zeichen, die sich in den verschiedenen Wiedergaben der alten Laute offenbaren.“

וּבֵּה, וּבֵּה für וּבֵּה, וּבֵּה für וּבֵּה und וּבֵּה Stat. emph. von וּבֵּה, wobei auch וּבֵּה (für וּבֵּה) zu erwähnen ist; ferner der Wechsel der Lippenlaute וּבֵּה und וּבֵּה in וּבֵּה für וּבֵּה und וּבֵּה für וּבֵּה.

Ein sehr lehrreiches Wort ist קינז 'Winter' (Bauinschrift 18), welches genau dem arab. قش (Qash) entspricht und dadurch beweist, dass hebr. קינז eine sekundäre Bildung (für קינז) sei.

Eine eigenthümliche lautliche Erscheinung ist der Wechsel von z und p in xpz (aram. xwp , hebr. פּפּ , arab. خف). Die Form mit z scheint mir aber ursprünglicher zu sein als die mit p , weil die Veränderung von z in p durch das z in der Wurzel erklärt werden kann, nicht aber umgekehrt.

Aehnlich verhält es sich mit dem Wort *šerp* mit *š* wie im arab. *سِرْط* statt des nordsem. *šep*. Auch hier ist aus demselben Grunde das *š* ursprünglich.

Die Formen sind es nun, die wir zu untersuchen haben. Sie sollen uns Aufschluss geben, in was für einem Dialecte die Inschriften von Sendschirdi abgefasst sind. Es ist aber nöthig noch eine dritte Inschrift heranzuziehen, ich meine die Bauinschrift, die zwar noch nicht veröffentlicht, aber öfters von SACHAU citirt und stückweise übersetzt worden ist. Die Heranziehung dieser Inschrift scheint um so wichtiger zu sein, als durch dieselbe einige helle Streiflichter auf den Charakter der Sprache geworfen werden. Ich habe daher versucht aus den Citaten SACHAU's die Inschrift zu reconstruiren und aus seiner Uebersetzung den semitischen Text zu finden. Die in runden Klammern stehenden Stellen sind versuchsweise rückübersetzt und kommen bei der Untersuchung der Sprache selbstverständlich nicht in Betracht.¹

² Der Vollständigkeit halber theile ich hier auch das von SACHAU auf S. 71 angeführte Basalt-Fragment mit:

... 5' 27" 4" ... „Die[ses Denkmal (?)], welches wir darbrachten dem ...
... 5' 27" 4" ... „Die[ses Denkmal (?)], welches wir darbrachten dem ...
... 5' 27" 4" ... „Die[ses Denkmal (?)], welches wir darbrachten dem ...

... durch die Gerechtigkeit meines Vaters und durch meine Gerechtigkeit]

... so (setzte mich mein Herr auf den Thron (meines Vaters)

Die Ergänzung, die sich bei Betrachtung der Abb. 1 ergibt, ergibt sich mit Sicherheit aus der Bauinschrift Z. 3-7.

Fall des Stat. emph. lassen sich auch in den beiden Denkmälern nachweisen u. zw. in P 22 חבר זכר „und zum Andenken dessen“ und in H 13 das Wort בנא (Stat. emph. von בר).

Eine weitere Eigenthümlichkeit ausschliesslich der aramäischen Sprachgruppe ist die Bildung des Stat. absol. auf ā , und gerade diese Form tritt in den beiden grossen Inschriften ziemlich häufig auf:

מכר (מכרתא)	„Macht“ H 15. 16. 17,
זכר (זכרתא)	„Andenken“ H 31,
כבוד (כבודתא)	„Ehre, Ruhm“ H 11,
מכסד (מכסדתא)	„Kaufpreis“ P 10,
מלכ (מלכותא)	„Königreich“ P 17,
רע (רעיתא)	„Sättigung“ H 4, und wahrscheinlich auch
מנחם (מנחמתא)	u. pr. häufig.

Möglicherweise liegt auch in dem Worte מבד „Trauerfeier“ P 18 ein Stat. abs. von מבסח vor.

Der Plural wird ebenfalls nach aramäischer Weise auf n gebildet und nicht auf m wie im Hebräo-Phönikischen. Freilich finden sich hievon nur zwei Beispiele in der Bauinschrift 9, 12 מלכ רבין „grosse Könige“ und שלש „dreissig“ auf dem Basalt-Fragment. Ebenfalls in der Bauinschrift (Z. 14 und 15) kommt der Stat. emph. plur. מלכ „Könige“ zweimal vor.

In den beiden grossen Inschriften kommt weder der Plural auf n , noch der Emphaticus auf ā vor. Dagegen erscheint der Plur. absol. auf i mit Abwerfung des a . Die Annahme, dass es Bildungen des Plur. emphat. seien mit Abwerfung des a , ist unwahrscheinlich und in einzelnen Fällen wegen der sicheren Indeterminirtheit unmöglich. Die Beispiele sind:

שבע (שבעים)	„siebzig“ B 3,
אלה (אלהים)	„Götter“ B 23, H 4. 12. 13,
עמר (עמרבים)	„Gerste“ H 5,
רע (רעבים)	„Weizen“ H 6,
שע (שעים)	„Knoblauch“ H 6,
מ (מים)	„Wasser“ H 1,

אבני (אבנים) 'Steine' H 30 (bis)

אבנים (אבני) 'Steine' H 30.

Vielleicht gehören auch hierher die Namen von Volkstämmen oder Völkerschaften אבני H 10 und B 10, ferner אבני H 10.

Diese Erscheinung zu erklären ist nicht leicht. Beim Zahlwort אבני lassen sich Analogien aus dem Sabilischen, Aethiopischen und Assyrischen beibringen, bei den übrigen Pluralbildungen müsste man annehmen, dass das *n*, wie sonst mitten im Worte elidirt worden ist, eine Erklärung die mich wenigstens nicht sehr befriedigt. Ich muss aber darauf aufmerksam machen, dass mehrere aramäische Dialecte eine ähnliche Erscheinung darbieten. So in erster Reihe das Neusyrische, wo die Zahlwörter der Zehner immer das *n* abwerfen. Man sagt also 50, 60, 70, 80 etc. Vom Substantivum und Adjectivum ist der Stat. abs. plur. freilich verloren gegangen, aber im verbal gebrauchten Participle ist er erhalten und lautet אבני (für אבנים), also wieder mit abgeworfenem *n*. Auch im Mandäischen wirft der Plur. abs. meistens das *n* ab und lautet auf *i* aus.¹ Ebenso wird im Talmudischen das *n* beim Stat. abs. plur. meistens abgeworfen, z. B. אבני אבני 'die Menschen pflegen', אבני אבני 'Menschen, die nicht gut sind', wodurch der predicative Charakter des Adjectivs, der Stat. abs., gesichert erscheint. Die Abwerfung des *n* im Plural lässt sich vielleicht dadurch erklären, dass im Constructus und Emphaticus ohnehin das *n* weichen und dadurch in der Sprache das Gefühl lebendig werden musste, dass das *n* nur eine untergeordnete und unwesentliche Rolle in der Bildung des Plurals spiele. Jedenfalls erweist sich die Abwerfung des *n* im Plural als eine aramäische Eigenthümlichkeit, die mit der Bildung des Emphaticus zusammenhängt, und ist somit ein Kennzeichen des aramäischen Sprachzweiges.²

¹ Vgl. Th. Nöldeke, *Grammatik der neusyrischen Sprache* 8. 132, 152 und 215.

² Vgl. Th. Nöldeke, *Mandäische Grammatik* 8. 162.

³ Es darf jedoch nicht vergessen werden, dass auch das Assyrische den Plural auf *i* neben dem auf *ni* bildet.

Ein weiteres Kennzeichen aramäischer Formenbildung ist $\pi = \pi$ als Relativpronomen und als Zeichen des Genetivs. Das Wörtchen erscheint in den Inschriften in beiden Bedeutungen so:

„Ich, der ich errichtet habe diese Statue“ (H 1)

𐎧𐏁𐎡𐏁 [diese Statue], die wir dargebracht haben' (Basalt-Fragm. I)

הַחֹלִי' הַזֶּה, 'Höhle eines wilden Thieres' (H 27),

Das pronom. demonstr. π (arg. π) ist an und für sich kein Beweis mehr für aramäische Formenbildung, seitdem sich auch π im Phönikischen in der Inschrift von Byblos Z. 4, 5, 12 neben \imath gefunden hat, aber das Vorkommen des Emphaticus in $\pi\pi\pi\pi$ 'dieses Haus' (B 20) und $\pi\pi\pi\pi$ 'Andenken dessen' (P 22) qualifiziert auch dieses Wort als eine aramäische Bildung.

Sehr merkwürdig ist *m* als Zeichen des Accusativi in *מִיָּמִין וְעַד יְמִינִי* „und er stellt es in die Mitte“ (H 28). Dieses *m* entspricht aramäisch *m*, phön. *m* und hebr. *m* (mit Suff. *um* etc.). Vgl. *מִיָּמִין* und *מִיָּמִין*.

Echt aramäische Formen sind das Zahlwort 77 (P 5 und B 12) für 777 und das Verbum 777 'sie war' (P 2) für hebr. 777.

Nach diesen Ausführungen scheint mir der aramäische Charakter der Sprache sichergestellt. Es lässt sich jedoch nicht leugnen, dass einige andere charakteristische Eigenthümlichkeiten der aramäischen Sprachbildung, die bis jetzt als untrügliche Kennzeichen der aramäischen Sprachgruppe gegolten haben, in den Inschriften nicht vorkommen, so z. B. fehlt der Stat. abs. des fem. plur. auf *ān*, der Infinitiv mit dem Präfix *ʕ* und die Endung *ūn* im Futur des Verbums. Es gilt nun diese Bildungen zu untersuchen, ob sie mit dem Wesen des Aramäischen unzertrennlich verbunden sind oder nicht.

Der Stat. abs. plur. fem. *ān* ist allerdings allen aramäischen Dialecten eigenthümlich (im Nabatäischen ist zufällig kein Beispiel, im Palmyrenischen sind nur vereinzelte Beispiele vorhanden). Dagegen wird der Stat. abs. plur. fem. in der Inschrift von Sendschirli immer mit *n* geschrieben: *נצרת* 'Gefangnisse' (P 4—8); *קרת נרת* 'zerstörte Städte' (P 4, vgl. auch P 15); *קרת* (P 8). Man muss aber die Frage aufwerfen: Ist dieses *ān* eine ursprüngliche oder secundäre Bildung? Nachdem nun aber in keiner semitischen Sprache sonst ein

fem. plur. *ān* vorkommt, so scheint mir die Annahme, dass *ān* secundär sei, gute Berechtigung zu haben. Sie ist erst durch die Dreifaltigkeit des mas. plur. verursacht und diesen nachgebildet worden:

	absol.	constr.	emphat.
Plur. mas.	<i>in</i>	<i>ai</i>	<i>aijā</i>
Plur. fem.	<i>ān</i>	<i>āth</i>	<i>āthā</i>

Wenn nun in diesen alten Inschriften der Plur. abs. durch *āt* ausgedrückt wird, so liegt hierin nur ein Beweis, dass in jener alten Zeit die Analogiebildung noch nicht durchgegriffen hatte, und diese Thatsache ist nur ein Zeugniß für die Ursprünglichkeit dieser alten aramäischen Sprachüberreste, nicht aber gegen ihren aramäischen Charakter überhaupt.

Ein gleiches Bewandniß hat es auch mit dem Infinitiv mit dem Präfixe *ʔ*, dem *مصدر ميمي* der arabischen Grammatiker. Um dem Infinitiv eine besondere Consistenz zu geben, bildete sich im Aramäischen der Infinitiv der Form *meqtal*. Diese Form findet sich schon ausschliesslich in den aramäischen Stücken der Bibel und hat bereits die gewöhnliche Infinitivform *ʔal* verdrängt. In unseren Inschriften kommen zwei Infinitive vor: *ʔal* 'zu essen' (H 23) und *ʔal* 'abzuhalten' (H 24), wofür man *ʔal* und *ʔal* erwarten müsste. Aber auch hier ist die Form mit dem Präfixe secundär, und das Fehlen des *ʔ* im Infinitiv ist durchaus kein Grund, der Sprache dieser Inschriften den aramäischen Charakter abzusprechen. Oft bewahren junge Dialecte alte Formen und Bildungen, und wie wir schon oben beim Plur. abs. ähnliche Erscheinungen in den Inschriften von Sindschirli und in dem neusyrischen Dialecte von Urmia beobachten konnten, so bietet auch hier das Neusyrische eine gute Analogie zu dem präfixlosen Infinitiv unserer Inschriften. Der Infinitiv des Qāl oder der 1. Classe lautet im Neusyrischen *qāla* (wie im Hebr. *קָלָה*), wogegen allerdings der Infinitiv der 2. Classe ein *ʔ* präfigirt.¹ In gleicher Weise bietet der christlich-palästinische Dialect neben *ʔal* 'auf seinem Gange' auch *ʔal* 'zu tragen' (nicht *ʔal*). Das Pael

¹ Vgl. Th. Nöldeke, *Grammatik der neusyrischen Sprache*, S. 215 ff.

bildet wieder einen präfigirten Infinitiv, wogegen das Aphel einen Infinitiv ohne π hat.¹

Es lässt sich auch in anderen aramäischen Dialecten die Entwicklungsgeschichte des präfigirten Infinitivs verfolgen. Das Biblisch-Aramäische hat diese Bildung nur im Qal, während die abgeleiteten Verbalformen die Infinitive in alter Weise ohne π bilden, ebenso der babylonische Talmud:²

Paal אֶפְתָּח אֶפְתָּח etc. *tal.* פִּתְחָא פִּתְחָא etc.

Aphel אֶפְתָּח אֶפְתָּח etc. *tal.* פִּתְחָא פִּתְחָא etc.

Saphel אֶפְתָּח אֶפְתָּח

Ethp. אֶפְתָּח אֶפְתָּח *tal.* פִּתְחָא פִּתְחָא

Im Mandäischen sind die Infinitive ohne π in den abgeleiteten Verbalformen häufiger.³ Der Dialect des jerusalemischen Talmud hat noch einzelne Infinitive ohne präfigirtes π , in der Regel sind jedoch die präfigirten Formen gebräuchlich.⁴ Das Syrische dagegen zeigt lauter präfigirte Formen. Wir sehen also, dass diese secundäre Bildung erst langsam zum Durchbruche und zur vollständigen Herrschaft auf dem Gebiete des Aramäischen gelangt ist und dürfen uns durchaus nicht wundern, dass die zwei in der Sendschrili-Inschrift vorkommenden Infinitive noch in gemeinsemitischer Weise gebildet sind. Das spricht nur für die Alterthümlichkeit der Sprache, nicht aber gegen den aramäischen Charakter derselben.

Etwas schwieriger gestaltet sich die Erklärung des fehlenden n im Imperf. plur.; denn hier handelt es sich um eine altsemitische Endung, die im Arabischen, zum Theil auch im Assyrischen, und vereinzelt auch im Hebräischen in älteren Stücken sich findet. Die Erscheinung, dass die jüngeren aramäischen Dialecte diese Endung behalten und dass sie gerade in diesen ältesten aramäischen Sprachresten fehlen sollten, wäre äusserst auffällig. Es muss aber zugegeben

¹ Vgl. Th. Nöldeke, *ZDMG.* xii, S. 505.

² Vgl. S. D. Luzzatto, *Grammatik der biblisch-chaldäischen Sprache und des Idioms des Talmud-Babli* (ed. Kefau) S. 83.

³ Th. Nöldeke, *Mandäische Grammatik* 233—234.

⁴ Vgl. M. Schleiermacher, *Das aramäische Verbum im Jerus. Talmud*, S. 33 ff.

werden, dass in allen Fällen, wo das Imperf. plur. vorkommt, die Endung *n* fehlt. Die Beispiele sind:

P 4/5	תִּשְׁמְרוּ מִכֶּסֶּף וּמִזָּהָב הַזֶּה בְּכֶּן
H 4	וְהוּא אֵשֶׁל מֵאֵלֶּיךָ יִתְּנֵךָ לִי
H 7	יִקְבְּלוּ אִתְּךָ וְיִשְׂרֹם
H 12	יִשְׁתַּחֲוּוּ לְךָ יְיָ

Schon SACHAU hat auf אֵשֶׁל Jer. 10, 11 und יִשְׁתַּחֲוּוּ Ezra 4, 10 hingewiesen. Diesen beiden Beispielen aus alten Texten kann noch אֵשֶׁל 'es mögen essen' auf den Papyrus von Elephantine (CIS II, 137) hinzugefügt werden. Die Möglichkeit, dass ein alter aramäischer Dialect die Endung abwirft, ist also dadurch gesichert. Dazu kommt noch, dass im Optativ und in Bedingungssätzen auch in anderen semitischen Sprachen die apokopirte Form gebraucht wird, und in der That können diese Sätze zum Theil optativisch, zum Theil conditionel gefasst werden. Ein zwingender Beweis gegen den aramäischen Charakter der Sprache lässt sich also auch hieraus nicht ableiten.

Zu erwähnen sind noch die Suffixe *en* und *en* in לְעֵן (B 18) und אֵשֶׁל 'einer Bruder' (H 29) für *en* und *en* in den anderen aramäischen Dialecten. Die Suffixe *en* und *en* erscheinen aber nicht nur vereinzelt in Ezra und Daniel, sondern sind auch im Nabatäischen und in den aramäischen Inschriften aus Aegypten und Arabien ausschliesslich im Gebrauche. Die Suffixe *en* und *en* sind zweifellos Secundärbildungen nach Analogie der Fem. *en* und *en*.¹

Nach diesen Ausführungen scheint mir auf Grund der Formenbildung der aramäische Charakter der Sprache gesichert zu sein. Es bleibt nur noch übrig, den Sprachstoff auf die aramäischen Bestandtheile zu prüfen. Bevor ich aber daran gehe, halte ich es für nöthig, die Schreibweise der Inschriften zu besprechen, weil damit vielfach die Sicherheit der vorgeschlagenen Lesungen und Uebersetzungen zusammenhängen.

In Bezug auf die Schreibweise ist zu bemerken, dass die Hadad-Stele mit der Verwendung der *matres lectionis* viel sparsamer verfährt als die jüngere Inschrift auf der Statue des Panammu.

¹ Das Suffix des Fem. plur. *en* scheint in jeruz. H 22 vorzukommen.

Anslautendes *š* und *š* werden stets durch *·* beziehungsweise *·* ausgedrückt, indessen findet sich אק (H 1) neben אכ in (P 19), wie ja im Phönikischen beide Schreibweisen vorkommen.

In der Mitte des Wortes drückt auf der Panammu-Inschrift *·* *au*, *š* und *š* aus: אכז, 'sein Vater' (neben אכז); אכז, 'Assyrien' (šfers); אכז, 'in meinen Tagen' (P 9, 10, 18); אכז, 'Durra' (P 6, 9); אכז, 'Aufgang' (P 13, 14); אכז (P 19, B 5). Einmal steht *·* sogar für ein kurzes *u* in אכז (Stat. abs. von אכז). Dagegen wird אכ, 'er' (P 11, 22) ohne *·* geschrieben. Zur Bezeichnung von langem *i* wird *·* geschrieben in אכז, 'Festungen' (P 4) und אכז, 'Getödteten' (P 8).

Auf der Hadad-Stele aber steht אכז (H 9, 10, 11) und neben אכז (H 19) öfters אכז ohne *·* (H 8, 15, 20, 25) und אכז für אכז (H 18). Entsprechend dieser Sparsamkeit im Gebrauche der *matres lectionis* werden einsilbige Wörtchen mit grösseren Wörtern vereinigt und in Folge dessen der Vocalbuchstabe elidirt, z. B. אכז = אכז (H 13); אכז (9) = אכז (H 30); אכז = אכז (H 31); אכז = אכז (P 11). Daneben aber auch אכז (H 31), אכז (H 31), אכז (P 11).

Aus demselben Bestreben die Vocalbuchstaben zu elidiren gehen Gruppen von kleinen Wörtchen hervor, die eben so viele Wörter als Buchstaben enthalten: אכז = אכז (H 2); אכז = אכז (H 4, 22) und die seltsame Gruppe אכז, die ich אכז deute (H 29). Wahrscheinlich ist sogar אכז = אכז (H 27).

Besondere Beachtung verdient das Wörtchen אכז in אכז (H 2), אכז (H 13), אכז (H 15), אכז (B 18) etc., welches fast im selben Sinne wie arab. *š* gebraucht wird, ohne dass es jedoch in dem für das Arabische charakteristischen Gebrauch zur Trennung des Nachsatzes vom Vordersatze nachgewiesen würde. Bis jetzt galt אכז, welches auch im Sabäischen und Lihjān'schen vorkommt, als Kennzeichen der eigentlichen arabischen Sprachgruppe. Das Erscheinen desselben in den nabatäischen Inschriften konnte immerhin als eine Entlehnung aus dem Arabischen angesehen werden.¹ Nun taucht אכז plötzlich in diesen alten aramäischen Texten auf, die gewiss von jedem arabischen

¹ Vgl. Th. Nöldeke bei Euting, *Nabatäische Inschriften* S. 78.

Vocabular.

א

אב, Vater¹, אבִי, mein Vater¹ P 4.
7, 10: 15, 16, 18, 19, 20, H 9, 7:
אבה, sein Vater¹ P 1, 2, 3: 7, 9, da-
neben אבהה, sein Vater¹ P 2 (vgl.
אֲבִיהִי Dan. 5, 2, syr. אֲבִיהִי).

אבר, zu Grunde gehen¹ (von der
Ernte) אברות... (P 5. (Vgl.
Joel 1, 11 הילילו כדמים על חסה ועל
אֲבִיר (aram. אֲבִיר) שְׁעִירָה כִּי אֲבִיר קָצִיר שָׂדֶה
syr. (أَبْر)).

אבן, Stein¹, אבן שֶׁחַת, Stein des
Anstosses¹ P 7 (hebr. אֶבֶן נֶקֶח; pl.
אֲבָנִים H 31 (hebr. אֲבָנִים, aram. אֲבָנִים).

אבירקא, Macht¹ Stat. ab. von אֲבִירקא
H 13, 15, 21 (hebr. אֲבִיר, aram. אֲבִיר).

אם, auch¹ für אם P 5.

אֲדִירָה, Mantel¹ (?) H 32 (hebr. אֲדִירָה).

א, oder¹ H 16, 25, 26: 27: 30,
32: 33: 34 (hebr. אֵי aram. אֵי).

א = י P 9. Vgl. H 7 (nach
Sachau = hebr. אֵי aram. אֵי).

ארו, fassen¹, perf. ארו, er hat ge-
fasst¹ P 11; imperf. ארו חֲסֵד, er
wird fassen das Scepter¹ H 15, 20,
25: ארו בִּיד, ich werde fassen mit der
Hand¹ H 3 (ארו fehlt in der Bibel,
vgl. aber אָרַחַת Mesa-Inscr. 11, 20,
syr. (أَرَح)).

אד, Bruder¹, אדבם, einer Bruder¹
H 29; אדִי יאֲדִי, die Nebenkönige
(Brüder) von Ja'di¹ P 12 (hebr. אָד
aram. אָד).

אדי, Prinz¹, bald hebr. בִּנְיָהֻם,
bald assyr. rubu arka entsprechend.
אדי אבִי, lebzig Prinzen seines
Vaters¹ P 3; אדיה סלכו, der Prinz des
Reiches¹ (mit Ausfall von ד), Rubu
arka, ein späterer Fürst¹ scheint es
zu bedeuten H 28 und 30. Wahr-
scheinlich ist auch H 24 und 25 (אדי).
H 27 אדיה zu ergänzen. Die Ety-
mologie des Wortes ist dunkel.

אכל, essen¹, אכלת, Nahrungsmittel¹
P 9; אכל וישא, Nahrung und Ge-
tränke¹ H 9; לאכל, zu essen¹ H 23
(hebr. אָכַל, aram. אָכַל).

אל, der älteste Gottesname = hebr.
אל, assyr. ilu etc. P 22, H 2: 11, 18.

אל Negation = אֵל, אל יתן לֵה, er möge ihm nicht gewähren¹ H 23;
אל ירֵק בֵּד, er möge kein Wohlgefallen
darin finden¹ H 22 und אֵל בֵּסֵס דָּ, nicht mit frevelhaftem Munde¹ H 29
(hebr.-phön. אֵל, aram. אֵל Dan. 2, 24,
4, 16, 5, 10, fehlt im Syr. und den
Targumim).

אלב, Pael, belehren, anleiten¹, א
אֵלְב, oder wenn du anleiten

wirst einem fromden Menschen' H 34 (hebr. u. aram. אֶלֶף, syr. ܐܠܦ).

אלה, Gott', Plur. abs. אֱלֹהִים P 23, H 13 und wahrscheinlich auch H 4, 12. Const. אלה יארי P 22 und אלה יארי (mit Ausfall des י) B 2 (hebr. אֱלֹהִים, aram. ܐܠܗܐ).

אלה, 'Verschwörung': אלה דבר P 2 (nur hebr. אֵלֶּה, Eid, Schwur').

אם, 'Band?' P 21, H 11.

אמר, 'sprechen', אמר, 'du hast gesprochen' H 21, 29; 'er wird sprechen' H 29; אמר (= אמר oder אָמַר) H 30; יאמר (= יִאמַר) H 10 (hebr. אָמַר, aram. ܐܡܪ).

אמר, 'Wort, Befehl': על אמרתה, 'auf seinen Befehl hin' H 26, 32 (hebr. אָמַר, 'Wort, Rede').

את, 'ich' nur Baalinschr. 1. 20 (aram. ܐܬ, hebr. אֲנִי).

אך, 'leh' H 1, daneben אָכַר P 19 (vgl. hebr. אָכַר, phön. אָכַר und Mem-Inschr. אך).

קדם אלה וקדם, 'Menschen' Coll. אדם, 'vor Göttern und vor Menschen' P 23; von einem Menschen את אדם H 29. Daneben auch אדם, 'ein fremder Mann' H 34 (vgl. אֲדָמָה, Richter 9, 13, אֲדָמָה Dan. 8, 8, 13 und אדם, Inschr. v. Teima 20).

אמור, ein Mass für Flüssigkeiten, אמור, ein Aarat Getränke um ein Schekel' P 7 (vgl. hebr. אָמַר, Vorrathskammer, syr. ܐܡܪ, aufgespei-

cherter Getreidevorrath', targ. אמור, 'Getreidemagazin').

אמר (?) P 7.

אמר, 'Weg' P 18 (hebr. אֶמֶת, aram. ܐܡܬ, Dan. 4, 34, 5, 23, syr. ܐܡܬ).

אמר, 'Krie' P 14, H 5, 6, 7; für אמר H 13 ist אמר zu lesen (hebr. אֶמֶת, arab. ٱلْأَمْر, aram. ܐܡܪ, Sonderbarer Weise steht Jerem. 10, 11 אמר neben אמר im selben Verso).

אמר, 'Assyrien' P 7, 11, 12, 13, 15, 16, 17, 19 (hebr. ܐܡܪ, syr. ܐܡܪ).

אמר, 'Schuld, Schuldopfer' H 16, 21 (hebr. אָמַר, arab. ٱلْأَمْر, fehlt im Aramäischen).

אמר, 'Ort' P 18, H 27 (aram. ܐܡܪ, arab. ٱلْأَمْر, 'Spar', im Hebr. durch אָמַר verdrängt. Vgl. assyr. ܐܡܪ).

את, 'du' (?) H 33.

אמר (?) H 2.

2

ב Präposition: 1) örtlich אבתיב P 2, 3; בבית P 5; בארץ יארי P 6; בארץ H 25; בארץ H 27, 32; בארץ P 16; בבית P 13; בבית P 16; בבית H 2, 8 und damit verbunden ארץ בבית P 11 und ארץ בבית (= hebr. אֶרֶץ בבית) H 18, 22, 2) zeitlich בבית P 9, 10, 18; בבית H 9, 10, 12, 3) Mittel und Preis בבית אבתיב H 31; בבית P 19, בבית אבתיב H 32; בבית בבית P 11; בבית בבית P 6; בבית H 29; בבית אבתיב H 30; בבית בבית

H. 25; ⁴ H. 13. 4) begleitender Umstand ² H. 26: ³ H. 33. Mit Suff. ⁴ H. 18. 22: ⁵ H. 13 und ⁶ (für ⁷ H. 27).

⁸ Hama' P 2. 7: 8. 9. H 9. 22. B 18. 19; Emph. ⁹ B 20 (hebr. ¹⁰ aram. ¹¹).

¹² beweinete' ¹³ er beweinete ihn' P 17. 19; ¹⁴ sie beweinete ihn' P 17; ¹⁵ Weinen, Trauerfeier' P 18 (hebr. ¹⁶ aram. ¹⁷).

¹⁸ H 24.

¹⁹ Sohn' kommt im Stat. absol. u. const. nicht vor (²⁰); Emph. ²¹ H 13 u. 14 (²²); ²³ mein Sohn' H 15. 20; ²⁴ Söhne' H 10; ²⁵ meine Söhne' B 5.

²⁶ bauen' ²⁷ ich habe gebaut' B 20. Vgl. P 20 und H 14 (hebr. ²⁸ aram. ²⁹ u. ³⁰).

³¹ Herr' P 11. 22; plur. const. ³² P 10, B 10 (hebr. ³³ aram. ³⁴).

³⁵ H 7.

³⁶ Sohn' B 1. 5. 15. 19. 20: H 1. 14. B 2. Vgl. ³⁷.

³⁸ n. pr. m. P 1. 3. 15. 20.

³⁹ n. pr. m. P. 1. 19; B 1.

⁴⁰ Tochter' ⁴¹ meine Tochter' H 13 u. 19 (⁴²); ⁴³ Tochter' P 14.

2

⁴⁴ Gebiet' ⁴⁵ das Gebiet von Gurgum' P 15; ⁴⁶ sein Gebiet' P 15. (Nur hebr. ⁴⁷ und phönik. ⁴⁸ CIS 2, 20.)

⁴⁹ Macht, Stärke' ⁵⁰ seine Macht' H 32 (hebr. ⁵¹ aram. ⁵² Dan. 2, 20. 23).

⁵³ Rad' (Kriegswagen?) P 13, B 8 (hebr. ⁵⁴ aram. ⁵⁵ Dan. 7, 2).

⁵⁶ Conjunction 'auch' ⁵⁷ H 9 und verstärkt ⁵⁸ P 5 (nur im Hebräischen und in der Mosa-Inschrift 6 ⁵⁹).

⁶⁰ vollenden, beschliessen' ⁶¹ H 28 (hebr. ⁶² aram. ⁶³ talm. ⁶⁴ ⁶⁵ er beschloss es in seinem Herzen' Chag. 10a).

7

⁶⁶ H 16.

⁶⁷ n. l. Damascus' B 18 (hebr. ⁶⁸).

7

⁶⁹ Pronomen pers. 'er' P 11. 22. H 30. B 18. 19; ⁷⁰ H 29.

⁷¹ sein, werden' ⁷² eine Verschwörung war, fand statt' P 2 und ⁷³ ich liess werden, d. h. brachte' (aram. ⁷⁴ und ⁷⁵ Daniel).

⁷⁶ gehen' ⁷⁷ wir werden gehen' H 21 (hebr. ⁷⁸ aram. ⁷⁹ imperf. ⁸⁰).

הרר Gottheit P 29. H 2. 8. 11. 13. 14. 16: 18. 23, {Als syrische Gottheit schon aus der heiligen Schrift bekannt. Wenn die Gruppe בעלמי H 1 'Herr des Wassers' bedeutet', so darf man הרר 'der Stürmende, Brausende' [arab. عَجَل] übersetzen.)

הרר, tödten, zerstören', הרר אביו, und er tödtete seinen Vater' P 2: הרר, und ihr habet getödtet einen meiner Söhne' P 5: הרר, er wird tödten (oder zerstören)' H 26: הרר, oder du zerstörst es (das Denkmal) im Zorn' H 33: הרר, oder du stillst ein einen fremden Mann, es zu zerstören' (hebr. und Moss-Inscr. הרר, tödten', aber auch 'zerstören, vernichten'. Vgl. Ps. 78, 47 הרר במיד נאמן. Im Aramäischen ist die Wurzel הרר durch קטל verdrängt worden, es findet sich aber auch im Syrischen in der Bedeutung 'tödten').

י

י: Partikel zur Bezeichnung des Accusativs, יקם יתה, und er stellt sie' H 28 (= aram. יתה, hebr. את, etc., phön. אית. Die Form יתה ist noch in יתה לקה erhalten).

ז

ז Pronomen demonstr. und relat. in וז, und das was' H 3 und וז, H 4. 22 (hebr. זה, Siloh - Inschrift זה, phön. z).

זא H 18. 19.

זבה, opfern' (mit doppeltem Acc.) זבה וזבה, und er wird opfern ein Opfer dem Hadad' H 15. 16: זבה, ihr Opfer (der Frauen) sein Opfer' H 22 (hebr. זבה, aram. זבה Ezra 6, 3; sabb. זבה ebenfalls mit doppeltem Acc.).

זר, frevelhaft', זר בפה, mit frevelhaftem Munde' H 30 (hebr. זר, aram. זר Dan. 5, 20. Vergleiche auch זר in den Targ. u. זרא im Mand.).

זר, Geld' P 11. B 16 (hebr. זר, aram. זר).

ז Relativum und Zeichen des Genitivs, זי הקמה, welches ich errichtet habe' H 1: זר, die Höhle eines wilden Thieres' H 27.

זכר, gedenken', זכר H 16. 17: זכר, mein Denkmal' H 28: זכר, Stat. abs. von זכר H 31 (hebr. זכר, aram. זכר, arab. ذكر. Vgl. Ezra 6, 2 זכר, Denkwürdigkeiten' u. palm. זכר, Aedenken, Denkmal' Vooght u. 2. 8).

ז pronom. demonstr. זכר, dieses Denkmal' P 1. 20. H 1. 14 (?). Dazwischen זכר in זכר, dieses Haus' B 20 und in זכר P 22 als Andenken dessen'.

זר, fremd', זר, ein fremder Mann' H 34 (nur hebr. זר, fremd', assyr. זר, Feind', im Aramäischen durch זרא verdrängt).

זר, Samen, Nachkommen' H 20.

ח

חֶדֶד, 'eins' P 5 und B 12.

חֶדֶד (חֶדֶד, l. חֶדֶד) P 9.

חֶדֶד, 'eins' l. חֶדֶד, a.

חֶדֶד, 'Weizen' P 6, 9; pl. חֶדֶד (für
חֶדֶד) H 6 (hebr. חֶדֶד, pl. חֶדֶד, aram.
חֶדֶד Ezra 6, 9, 7, 22).

חֶדֶד, 'händigen, zähmen' אֶחָד חֶדֶד
an einem Orte, wo wilde Thiere
gehändig werden' H 27 (hebr. חֶדֶד
Jes. 48, 9).

חֶדֶד, 'Scepter' H 3, 9, 15, 20, 25
(hebr. חֶדֶד, aram. חֶדֶד, aber in der
Bedeutung 'Stock, Stab'; für 'Scepter'
wird hebr. חֶדֶד und חֶדֶד gebraucht).

חֶדֶד, 'wilde Thier' H 27 (hebr. חֶדֶד,
aram. חֶדֶד).

חֶדֶד, 'Weisheit' חֶדֶד, 'seine Weis-
heit' P 11 (hebr. und aram. חֶדֶד).

חֶדֶד, a. l. H 3, 9.

חֶדֶד, 'Zorn' H 33 (hebr. חֶדֶד, aram.
חֶדֶד Dan. 3, 13, 19).

חֶדֶד oder חֶדֶד H 19.

חֶדֶד (Rad. חֶדֶד) P 12.

חֶדֶד, 'Lager' חֶדֶד (constr.), 'Lager'
P 13, 16, 17 (hebr. חֶדֶד und חֶדֶד).

חֶדֶד, 'eingraviren, schreiben' אֶחָד חֶדֶד
'oder wenn da darauf schreibt'
H 34 (hebr. חֶדֶד, phönik. חֶדֶד
CIS 51).

חֶדֶד, 'Höhle' חֶדֶד, 'Höhle
eines wilden Thieres' H 27. Vgl. חֶדֶד

H 23 und חֶדֶד H 28 (hebr. חֶדֶד, aram.
חֶדֶד).

חֶדֶד, 'Schwert, Krieg' P 5. H 9, 25
(hebr. חֶדֶד, aram. חֶדֶד).

חֶדֶד, 'zerstört' חֶדֶד, 'zerstörte
Städte' P 4 (hebr. חֶדֶד, aram. חֶדֶד;
vgl. חֶדֶד Ezra 4, 15).

•

חֶדֶד, 'locl' P 2, 5, 8, 12. H 1, 15.

חֶדֶד, 'führen' חֶדֶד, 'und es
führte mein Vater (Geschenke)' P 6.
Vgl. auch P 14; dagegen ist P 21
dunkel (hebr. חֶדֶד, syr. חֶדֶד).

חֶדֶד, 'Hand' H 4; חֶדֶד, 'meine Hand'
H 2, 8; חֶדֶד, 'seine Hand' H 25 (hebr.-
aram. חֶדֶד).

חֶדֶד, 'schön sein'; חֶדֶד, 'und er
machte es schöner' P 9; חֶדֶד, 'und
ich machte es schöner' B 12 (hebr.
'אֶחָד חֶדֶד, 'schön, 'farg, 'schön, 'schön).

חֶדֶד, 'Tag' חֶדֶד, 'in meinen Tagen'
P 18; חֶדֶד, 'in seinen Tagen' P 9;
חֶדֶד P 10; ohne חֶדֶד dagegen
H 9, 10 (hebr. חֶדֶד, pl. חֶדֶד, Mes-
sianisch, pl. חֶדֶד, phön. חֶדֶד, aram. חֶדֶד,
pl. חֶדֶד).

חֶדֶד, 'ausgehen'; davon חֶדֶד
'Sonnenaufgang' P 14. Vgl. חֶדֶד
P 22 (hebr. חֶדֶד, aram. חֶדֶד, arab. حِد).

חֶדֶד, 'gründen, stiften' חֶדֶד, 'er hat es
gegründet dem Gotte sei-
nes Vaters' (hebr. חֶדֶד Hiob 31, 8.

Gen. 31, 51 und in den alten n. loci composita mit יָדָה und יָדָה).

יָדָה, Lende' H 20.

יָסַב, 'sitzen', יָסַב, 'er wird sitzen' H 15, 20; יָסַבְתִּי, 'ich bin gesessen' H 8; הִשְׁבֵּנִי, 'er hat mich gesetzt' P 19. B 5; יָסַבְתִּי H 19; מִסֵּב, 'Sitz, Thron' H 8, 20; מִסֵּבִי, 'mein Thron' H 15. יָסַבְתִּי, 'bewohnte Städte' P 4. Vgl. auch יָסַבְתִּי H 8 und יָסַבְתִּי H 14 (hebr. מִסֵּב, מִסֵּב, aram. מִסֵּב, מִסֵּב und מִסֵּב).

יָרַד, 'übrigbleiben', וְיָרַד, 'und sein Ueberrest' P 4 (hebr. יָרַד, aram. יָרַד).

כ

כָּבֹד, 'Ehre' H 11 (hebr. כָּבֹד, sab. כָּבֹד, 'Ehrenden', aramäisch in der Bedeutung 'Schwer' und 'Ehre' durch die Wurzel יָקַר ersetzt).

כָּבֹד, n. loci P. 10, 12.

כָּבֹד, 'gross, viel sein' וְכָבֹד, 'und Weizen und Gerste war reichlich' P 9; וְכָבֹד קִירָה הִרְבֵּה, 'und er machte zahlreich die zerstörten Städte' P 4 (hebr. und aram. כָּבֹד und Biph. יָקַד, 'vielmachen' Hiob 35, 16).

כָּסָא, 'Sommer' status emph. כָּסָא B 19 (hebr. כָּסָא, aram. כָּסָא Dan. 2, 35, arab. كَسَا).

כָּל, 'all, ganz' כָּל אֱלֹהֵי יָדָה, 'alle Götter von Ja'di' P 22; כָּל הַבַּיִת, 'sein ganzes Haus' P 19; כָּל הַלָּא, 'das ganze Lager des Königs von Asur' (hebr.-aram. כָּל).

כָּסָא, 'Rockzipfel' metaph. 'Partei', אִתָּהּ כָּסָא מִיָּדָה, 'er hielt sich fest an dem Rockzipfel seines Herrn', d. h. 'schloss sich seiner Partei an'. Vgl. Zach. 8, 23: 'zehn Männer von allen Sprachen der Völker werden fassen den Rockzipfel eines Juden (יָדָה)', indem sie sprechen werden, wir wollen uns auch anschliessen' (hebr. כָּסָא, aram. כָּסָא).

כָּסָא, 'Silber' P 11; B 10 (hebr. כָּסָא, aram. כָּסָא).

כָּסָא, 'Weingarten' H 7 (hebr. כָּסָא, aram. כָּסָא).

כָּסָא, 'Thron', syn. mit מִסֵּב B 7 und Basaltfragment 4 כָּסָא (hebr. כָּסָא, aram. כָּסָא Dan. 5, 20 etc., aber auch phon. כָּסָא (18 22. 44. 88).

כָּסָא, Orts- oder Volksnamen, כָּסָא P 10; כָּסָא H 10 (hebr. u. loci כָּסָא).

כָּסָא, 'schneiden' (?), vielleicht in וְכָסָא הָיָה וְלֹאֵן H 11 und in כָּסָא, 'er hielt fern Krieg und Verleumdung von dem Hause meines Vaters'. Vgl. 1. Sam. 20, 15: לֹאֵן. (Im späteren Aramäisch ist die der hebr. Radix entsprechende Wurzel כָּסָא verloren gegangen, weil es zur Verwechslung mit כָּסָא [כָּסָא, ברש] geführt hätte.)

כָּסָא, 'verbergen', כָּסָא P 31.

כָּסָא, 'schlagen, zerschlagen', כָּסָא, 'und wenn er es (das Denk-

für η (= hebr. η) endlich in η (oder η) für η oder η .

מכר, 'verkaufen'; מכר (Stat. abs. von מכרותא, 'Verkaufpreis' P 10. (hebr. מכר, 'verkaufen', aram. מכר, 'verheiraten' die Tochter, eigentlich 'verkaufen', sonst durch η verdrängt).

מלא Pael, 'füllen' P 4 (hebr. und aram. מלא).

מלך, 'König', מלך אשר P 12, 13, 15, 16, 17, B 19, vgl. auch P 21 und H 20; מלך שאל B 2; מלך יאיר H 14, Pl. abs. מלכן רבובן, 'grosse Könige' B 9, 12; const. מלכי מלכי P 10, 12; מלכי שאל B 17.

ימלך, 'herrschen, regieren' H 25; Pael (2) and wird herrschen' H 25; Pael (2) מלכה, 'er machte ihn zum König' P 7.

מן Präp. 1), 'von' (von der Bewegung von einem Orte) מן מקא שמש וער מערב, 'von Osten nach Westen' P 13; דמסק, 'von Damascus nach diesem Orte' P 16, 2) nach den Vorben des Abhaltens und Fernhaltens: הר מן למע מנה und P 7, שחז מן בית אבה, 'fernzuhalten von ihm' H 24, 3) comparativisch: דומכה מן קרמחה, P 9 und דומכה מן בית הר מלכן רבובן B 12.

מנע, 'vorenthalten' H 24.

מצע, 'Mitte', יקם ויה מצע, 'und er stellt es in die Mitte' H 28; const. מצע מלכן P 10 und מצע מלכי מלכי B 9 (nur aramäisch in verschiedenen Ableitungen מצע, מצע, מצע).

מקא etc. Die Vergleichung mit griech. μέτος erweist sich wie in vielen anderen griechisirenden Etymologien als unrichtig; hebr. dafür מתך).

מרא, 'Herr', מרא רבש אקא, 'Herr der Viertel der Erde' B 3; מרא, 'mein Herr' B 5 und P 19; מרא, 'sein Herr' P 11, 12, 13, 15, 16, 17 (aram. מרא, 'Herr' arab. مَرء, 'Mann' aber sab. מרא, 'Herr, Fürst'. Das Wort ist demnach altsemitisch, aber im Hebräo-Phönizischen von מרא verdrängt worden).

משי, 'nur' H 16, vielleicht 'er soll sich reinigen und opfern' (vgl. talm. משי ידה, 'er wäscht seine Hände' und arab. مَسَى. Damit ist vielleicht P 21 zusammenzustellen).

מת, 'sterben' יום מת אבי, 'dann starb mein Vater' P 16; הו' אש מת, 'er ist ein tochter Menach' H 29.

מת, 'Stadt', מת בעל, 'die Stadt der Keffiri' P 10 (vgl. CIS II 51 במת = assyr. mātu, talm. מאת etc.)

מת, 'viell. verkürzt aus מתן, 'Gabe' H 12 ומת יקח מן ידי, 'und Gaben nehmen sie aus meiner Hand'. Vgl. H 24.

מת, 'Mannschaft, männliche Nachkommen' P 4 und H 13.

2

נפש, 'Seele' H 17, 22 (hebr. נפש, aram. נפשא).

נר, 'Aufreizung', נר, 'oder durch seine Aufreizung' H 33 (hebr. und aram. נר, vom inneren odlen

Antrieb, ebenso arab. **كُنَّب**, dagegen **كُنَّب** (antreiben¹).

נר, davon das *Aphel* **נר** 'er zündete an' H 31 und wahrscheinlich **נר** 'zündete an' H 29. (Das Verb ist denominativ von **נר** 'Fener'. Die aramäischen Dialecte haben sonst die Wurzel **נר** [auch hebräisch und arabisch] und **נר** [auch hebräisch]. Das im Hebräischen und Assyrischen häufige **נר** fehlt im Aramäischen.)

1) 'Statue' P 1. 20; H 1 (gemeinsamitisch). 2) 'Prüfer' H 10 (hebr. **נר**).

נר (?), davon **נר** 'wie es scheint' *Elhpaal*, H 28.

נר, 'Frauen' . . . **נר** P 8.

נר, 'geben', **נר** 'er gab' H 2. 8. 13. 14; **נר** 'sie haben gegeben' H 20; **נר** 'sie geben' H 4 und 12 (?); **נר** 'er möge nicht geben' H 23; davon **נר** H 24 und vielleicht auch **נר** (hebr. **נר**, aram. **נר**; im Perf. jedoch **נר**).

ס

ס wahrscheinlich für **ס** H 26 (hebr.-aram. **ס**).

ס, 'schliessen', **ס**, 'Gefängnisse' P 4. 8 (hebr. **ס**, aram. **ס**; Dan. 6, 23).

ס in **ס** P 21.

ס, 'stützen', **ס**, 'und er wird befestigen die Macht' H 15. 21 (hebr. **ס**, aram. **ס**; Ezra 6, 2).

ע

ע, Knecht' **ע**, Knecht des T. B 2. (SACHAU verweist hübsch auf 2 Könige 17, 3: **ע** 'und Hosea ward ihm Knecht' nämlich Salmanassar iv.)

ע, 'bearbeiten', **ע**, 'sie bearbeiten Acker und Weingarten' H 7 (hebr. **ע**, aram. **ע**. Vom Bearbeiten des Bodens sagt man im Aramäischen **ע**).

ע, davon *Aphel* **ע** 'er führte hinüber meinen Vater' P 18 (hebr. **ע**, aram. **ע**).

ע, 'bis', **ע** 'bis zum König von A.' P 7; **ע** 'von Osten bis Westen' P 13.

1) **ע**, 'auf, über' **ע**, 'über die Könige von K.' P 12; **ע** 'auf dem Thron' H 8. 15. 20. 25; **ע** 'auf dem Thron' B 7. 2) **ע**, 'auf Grund von etwas, durch' **ע**, 'durch seinen Bogen oder auf seine Rede hin' H 26 und **ע** 'auf dem Thron' H 32 (hebr. **ע**; Gen. 37, 40 und **ע** 'auf dem Thron' Ps. 110, 4; aram. **ע**). Vgl. noch **ע** P 21.

ע in **ע** H 1, 'Jugend'?

ע, 'mit' H 17. 22; **ע**, 'mit mir' H 2. 3; **ע**, 'mit dir' H 17 (hebr. und aram. **ע**).

עין, Auge', עיני, mein Auge' H 30;
עין, dein Auge' H 32 (hebr. עין,
aram. עין).

ערב, davon ערים, Westen' P 13, 14.

ע

ע Conjunction (ähnlich dem arab. *ف*), und das was' H 3; שלא, und nicht' H 3; פנמו, and Panammu' H 15; ערא, und er' B 18; אערה, und ich sagte' H 21; פלכטה, und wenn er es erschlagen hat' H 31; פלכיה, und wenn er verborgen hat seinen Namen' H 1.

עא ist vielleicht nur eine volle Schreibung für ע in עיד, und Hadad' P 22 und עא ישיה H 33, HALÉVY hält es gleich hebr. עא hier.

עצר, Statthalter' in der Phrase: פרי יארי יארי, die Statthalter und die Nebenkönige von J.' (hebr. עָזָר), Besonders instructiv für syrische Verhältnisse ist die Stelle L Kön. 20, 24: Die Diener des Königs von Aram sagen zu Ben-Hadad, der mit zwei- unddreissig Königen, seinen Helfern, eine Niederlage erlitten hat: חסרים את מפקדי ישימם פחות מחסרים, Entferne die Könige von ihren Posten und setze anstatt ihrer Statthalter ein'. Die ganze Schilderung der kleinstaatlichen Verhältnisse Syriens, denen Ben-Hadad ein Ende machen sollte, bildet eine interessante Beleuchtung der Inschriften von Send-

schiri und bietet ein hübsches Seitenstück zu unserer Stelle.

ע, Mund' (nach SACHAU) P 11, aber das daneben vorkommende echt aram. עע macht diese Erklärung zweifelhaft.

עע, Mund', עע עע, mit frevelhaftem Munde' H 29; עע עע, durch den Mund der Menschen' H 30 (aram. עע, hebr. פה, arab. فَم and فَم).

עע, entkommen, entrinnen' עעע P 1 und Pacl: עעע, sie haben ihn gereitet' P 2 (hebr. und aram. פלס).

עע n. pr. m. 1) der Jüngere, Sohn des Bar-Sûr P 1, 10, 15, 16, 20 B 2; 2) der Ältere, Sohn des Karrûl P 5, H 1.

עע, Hälfte', עע עע, eine halbe (Mass) um ein Shekel' P 6. (Vgl. talm. עע.)

עע, untersuchen', ועע עע, und er untersuchte die Gefängnisse' P 8 (späthebräisch und talm. עע, untersuchen').

צ

צדק, Gerechtigkeit', צדק אבי, durch die Gerechtigkeit meines Vaters und wegen meiner Gerechtigkeit' P 19, B 4 und Basalt-Fragment 3; צדקה, durch seine Gerechtigkeit' P 11 (hebr. und aram. צדק).

צ in dem Eigennamen צע P 1, 20. (Wenn צ mit hebr. צ, Felsen'

יִקְוּ בָהּ, Wohlgefallen finden' H 18.
,er wird Wohlgefallen finden' H 18.
22 (hebr. יִקְוּ, aram. יִקְוּ, arab. يَكُونُ).

רָצוּ Paul, befehlen, auftragen' H 27
,er befiehlt zu vernichten' H 27
und 28 (spät-hebr. und aram. רָצוּ
,Macht haben' und אָרָסוּ רָצוּ, bevoll-
mächtigen').

רָצוּ Gottheit H 3. 11 (hebr. רָצוּ,
phön. רָצוּ).

ש

שָׂאֵר eine Getreidegattung P 6. 9.
(Sachau vergleicht assyr. ša-um.)

שָׁבִי, Gefangenschaft' H 8 (hebr.-aram.
שָׁבִי).

שִׁבְעִי, davon שִׁבְעִי, 'siebszig'. P 3. (Im
Gegensatz zu dem oben Gesagten
möchte ich die Zahl 70 allerdings
wörtlich nehmen. Es scheint, dass nach
altsemitischer Sitte die Umgebung des
Fürsten oder Häuptlings aus 70 Mit-
gliedern bestand. Vgl. Gen. 46, 27 n.
Exod. 1, 5 und Num. 11, 16. 24.)

שִׁירָה, 'Durra' P 6. 9 (hebr. שִׁירָה?
Jes. 28, 25).

שִׁמְלֵי smel P 3.

שָׁחַת, verderben, zerstören' H 27.
,er wird befehlen zu zerstören' H 27.
28. אֶבֶן שָׁחַת, Stein des Anstoßes' P 7;
שָׁחַת, sein Verderben' P 2; אֶבֶן שָׁחַת
H 29 (hebr. שָׁחַת, 'zerstören',
aram. שָׁחַת, 'schlecht, verderbt' Dan.
2, 9).

שָׁחַת eine Masseneinheit P 6.

שָׁחַת, 'machen, setzen' H 1.
,dieses Denkmal hat gesetzt' P 1;
,er stellt die Stadt' (unter die
Obhut meines Vaters, P 10); וְשָׁחַת
,und ich habe errichtet dieses Denk-
mal' P 20; וְשָׁחַת בְּבֵיתִי, 'Ihr brach-
tet Krieg in mein Haus' P 4 (hebr.-
aram. שָׁחַת).

שָׁחַת, davon שָׁחַת, wie 30 Kö-
nige' Basaltfr. Z. 2.

שָׁחַת, 'Knoblauch' H 6 (hebr. שָׁחַת, aram.
שָׁחַת, arab. شَحَا).

שָׁחַת a. l. H 2. 7.

שָׁחַת, 'Sonne' (Gottheit) P 13. 14.

שָׁחַת Name eines Ortes? P 16.

שָׁחַת, 'Gerste' P 6. 9; pl. שָׁחַת H 5
(hebr. שָׁחַת pl. שָׁחַת, aram. שָׁחַת
und שָׁחַת).

שָׁחַת ein bestimmtes Gewicht (Sil-
ber), welches als Münzeinheit galt P 6
(hebr.-phön. שָׁחַת, aramäisch auf den
assyrischen Gewichten שָׁחַת).

שָׁחַת, 'trinken' H 9; וְשָׁחַת, 'Getränk' P 6 (hebr. שָׁחַת, aram.
שָׁחַת, שָׁחַת).

שָׁחַת, 'machen, verknüpfen' H 17. 22 (hebr.
,und du wirst verknüpfen die
Seele des P. mit dir' H 17. 22 (hebr.
שָׁחַת, אֶבֶן שָׁחַת).

ת

תִּגְלַתְפִּלְסֵר Tiglathpilesor (III) P 15.
16 auch תִּגְלַתְפִּלְסֵר geschrieben H 3. 7.

dass die altsemitischen Inschriften mit der ihnen entsprechenden Architectur in Sendschirli eine mittlere Periode historischer Entwicklung darstellen. In eine noch ältere Zeit reichen die Ueberreste syrisch-kappadokischer Kunst, die mit Inschriften in den noch nicht entzifferten sogenannten hetitischen Hieroglyphen bedeckt sind. Von wem letztere herrühren und aus welcher Zeit sie stammen, wissen wir vorläufig nicht. Voraussichtlich bergen die noch nicht aufgedeckten Paläste von Sendschirli den Schlüssel zu diesem Geheimniss, vielleicht findet man bei weiteren Nachgrabungen einen neuen Stein von Rosette, eine zweisprachige Inschrift, die uns die dunklen Hieroglyphen erschliessen wird.

Das Orient-Comité in Berlin, welches durch seine bisherige rühmliche Thätigkeit so grosse Verdienste um die Wissenschaft sich erworben, hat die Ehrenpflicht, nicht auf halbem Wege stehen zu bleiben und die Ausgrabungen in Sendschirli zu Ende zu führen. Wie sich das Unternehmen des Wohlwollens des greisen Kaisers Wilhelm I. und der warmen Theilnahme des Kaisers Friedrich erfreute, so werden auch der jetzige Kaiser und seine Regierung die Interessen des Orient-Comités fördern, der Wissenschaft zum Nutzen und Deutschland zum Ruhme.



Das älteste semitische Alphabet auf der Stele des Phöniciers.

Bemerkungen zum *Pahlavi-Pazand Glossary* von Hoshangji-Haug.

von

Friedrich Müller.¹

S. 56. *airigān* ایریگان, Plur. of *airi* men, people; all below the king and the highest nobility'. Dazu bemerkt Haug: 'It is clearly the Zand *airya*, Sanskrit *arya*, *ārya*, the original name of the Aryans in general.' — Dass dies nicht richtig ist, dies hat schon SACHAU (*Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, Band xxiv, S. 725) bemerkt. Er sagt darüber: 'Cap. xii bringt Wörter, die sich auf hochgestellte Personen beziehen (Fürst, Königin u. a.) unter dem Titel *aparikān mardumān* (von ایر = ایر, 'men of high rank'. Der Titel von Cap. xiii ist — obgleich unverstanden — doch richtig übersetzt: 'men of lower rank' (Sclaven, Schüler, Magd etc.). Der Gegensatz von ایر ایر ist *azir, zair*; der Titel ist also zu lesen: *afirikān mardumān*.' — Dies ist alles bis auf den Schluss ganz richtig. — Der Gegensatz von ایر ایر ist jedoch nicht, wie SACHAU meint, *zair, zair*, sondern bloß das ungebräuchliche ایر. Zu ایر bildet ایر den Gegensatz. Im Pazand lautet ایر = ایر, ایر und ایر = ایر, ایر. Die Präposition ایر, Pahl. ایر entspricht bekanntlich dem awest. *upairi*, altind. *upari* und in gleicher Weise ist das in ایر steckende ایر, Pahl. ایر aus dem awest. *adairi* hervorgegangen. *Adairi* (ein Local) ist aus *adar-i* entstanden, wie *upairi* aus *upar-i*. Im Altindischen entspricht dem voranzusetzenden *adar* die Form *adhas*, augenscheinlich eine Umbildung von *adhar*.

¹ Vgl. vi, S. 76 ff. und S. 292 ff.

Was nun *مادیر* *madiri* anlangt, so kann es nicht, wie SACHAU meint, *adirikān* gelesen werden, da dieses *مادیرکان* geschrieben werden müsste, sondern es ist unzweifelhaft *adarikan* zu lesen. — Das Wort *مادیر* ist von *ما* = *adairi* ebenso wie *مادیر* von *ما* = *upairi* mittelst des Suffixes *-ik* abgeleitet.

S. 56, *akbrid* *اکبرید*. Zu den räthselhaften Stellen des sassanischen Farhang gehört vor Allem Cap. VII *مادیر - مادی - مادی - مادی*. — ASQUELIL DE PHAROS, oder vielmehr sein Lehrer, hat diese Worte mit dem folgenden *مادی* verbunden und als Uebersetzungen des Wortes *مادی* = *مادی* aufgefasst, worin ihm auch JUSTI (*Glossar zum Bundehesh* S. 70a) gefolgt ist. HART hat zuerst hier das Richtige erkannt, indem er *مادی* mit dem neupers. *برید* identificirte. In Betreff der Erklärung der übrigbleibenden Theile *مادی*, *مادی*, *مادی* kann ich jedoch HART nicht beistimmen. Nach meiner Ansicht stand im Texte ursprünglich blos *مادی* - *مادی*, d. h. *اسکی برید* (das Wort *اسکی* ist gleich *برید*), woraus sich die Variante *مادی* - *مادی* entwickelte. Durch Verschiebung gingen *مادی* und *مادی* später in *مادی* und *مادی* über, in denen ein Copist die neupers. *ی* und *س* wiederfand und die nach seiner Ansicht mangelhafte Reihe durch Einfügung von *مادی* und *مادی* ergänzte. Durch jedesmalige unmittelbare Verbindung mit dem folgenden *مادی* entstanden dann *مادی* - *مادی* - *مادی* - *مادی*, welche schon durch die Einschlebung von *مادی* zwischen *مادی* und *مادی* den Stempel der späteren Erfindung auf der Stirn tragen.

S. 86, *azd* *ازد* and *azdaman* *ازدمان*, a loose vest, a shirt, shift, tunic. Dazu bemerkt HART: 'I could not find any other words in cognate languages; therefore I gave it as it is in tradition, as it came to me. In D. J. and J. D. it is also *ازدمان*'. JUSTI (*Glossar zum Bundehesh* S. 82b) hat die sonderbare Angabe *ازدمان*, neup. *ازد*, 'er stirbt' (also ein Verbum!) nr. 59 *ازدمان*, *ازد*, *azdaman*, *azd*, neup. *جوله برکتوان*, 'das Schlagen von der Baumwolle'. — Es sind semitische Wörter und neup. *ازدن* ist verschieden. Im Bombayer Farhang vom Jahre 1859 steht *ازدمان* = *ازدمان* = *ازدمان* und im *Glossary* finden wir S. 11, Z. 6 *ازدمان*, *ازدمان* unter den Kleidungsstücken angegeben. Eine ausserst merk-

würdige Angabe in Betreff unseres Wortes finden wir bei SALEMANN S. 88, wo steht: $\text{ازمن} = \text{مک}$, dagegen $\text{سغن} = \text{مک}$. Darnach ist مک nichts anderes als das armenische, dem Pahlawi entlehnte mq , das aus dem altpersischen 𐎠𐎵𐎶𐎠𐎶 $\text{azadā} = \text{awest. azadūtē}$ hervorgegangen ist. Dieses مک hängt mit $\text{ازمن} = \text{مک}$ bloß durch den Gleichklang zusammen. Es stand ursprünglich am Schlusse des vorangehenden Capitels, wo Worte wie 𐎠𐎵𐎶 , 𐎠𐎵𐎶𐎠𐎶 , 𐎠𐎵𐎶𐎠𐎶𐎠𐎶 sich finden, und wurde erst später vermöge des ominösen Gleichklanges mit مک zusammengeworfen.

§. 94, *bappān* (𐭠𐭣𐭥𐭥) 'palace, villa; a castle, a citadel'. Im *Glossary* S. 2, Zeile 8 wird (𐭠𐭣𐭥𐭥) durch 𐭠𐭣𐭥𐭥 = 𐭠𐭣𐭥𐭥 erklärt. — Hacu gibt dafür keine Erklärung. In Anquetin's *Glossar* lautet das Wort *pagān*, welches Juvē (Glossar zum *Bundehesh*, S. 101a = ehald. 𐭠𐭣𐭥𐭥, 'runder Mauerthurm' fasst. Dieses 𐭠𐭣𐭥𐭥 ist aber nach Levy (*Neuhebr. Wörterb.* iv, S. 4a) das griech. πῆγξ 'Gerüste, Gestell'; oder nach Anderen das Participium Passivi von 𐭠𐭣𐭥𐭥, 'abgebrochenes Stück eines Gebäudes'. Beide Bedeutungen passen nicht auf (𐭠𐭣𐭥𐭥), 𐭠𐭣𐭥𐭥. — Ich lese 𐭠𐭣𐭥𐭥 = *padann* und erblicke darin das Vorbild des arab. فدان, *palatium in altum exstructum*; (𐭠𐭣𐭥𐭥) sehe ich als einen alten Schreibfehler für 𐭠𐭣𐭥𐭥 an, welches genau das syr. ܦܕܢ reflectirt. ܦܕܢ, 𐭠𐭣𐭥𐭥 sind das altpers. *apadāna*, armen. *այքանիք* (vgl. diese Zeitschrift Bd. vi, S. 358).

S. 95. *basya* 𐭠𐭣𐭥, wine; a cup or vessel full of wine (see *badeh*)¹.
S. 96. *badeh* 𐭠𐭣𐭥𐭥, wine; a cup full of wine¹. Pers. باد. Haug ver-
sucht es gar nicht, das Wort 𐭠𐭣𐭥 zu erklären. Justi (*Glossar zum*
Bundehesh S. 88b) schreibt بسيا *basya*, newpers. باد, vgl. chald. ܒܝܝܐ
'Becher'. — Damit ist ܒܝܝܐ, Gefäß, Schale, worin man das Mehl-
opfer einführte (Lévy) gemeint. Da jedoch im *Glossary* auf 𐭠𐭣𐭥,
𐭠𐭣𐭥 die Ausdrücke 𐭠𐭣𐭥, 𐭠𐭣𐭥 = جام, 𐭠𐭣𐭥 folgen, so kann 𐭠𐭣𐭥 kein
Becher, sondern nur ein Trank sein. Ich vermute in 𐭠𐭣𐭥 einen alten
Fehler für 𐭠𐭣𐭥, welches ich *unbidja* lese und mit dem arab. نبيذ
identificire.

S. 96, *based* „a fruit garden, a flower garden“, Pers. and Arabic **بستان**. — Ich schrieb darüber vi, 80: „Das Wort **بستان** kommt

weder im Persischen noch im Arabischen vor. Ich mache aufmerksam, dass bei SALEMANN das Wort باغ geschrieben wird, während das Bombayer Farhang vom Jahre 1859, S. 5: باغ schreibt. Ob nicht allen drei Formen, nämlich باغ, باغ und باغ die Form باغ zu Grunde liegt, d. h. باغ, welches durch das identische باغ, d. h. باغ erklärt wird. Dass man auf der Grundlage theils von Aussprache, theils von Schreibfehlern neue Formen erfand, dafür liefert namentlich das Bombayer Farhang von 1859 zahlreiche Belege.⁴

JUSTI scheint meine Zweifel für 'ganz unberechtigt' zu halten, indem er bemerkt (*Göttinger gelehrte Anzeigen* 1892, S. 477): 'Die Verbesserung von *bost* (im Farhang unrichtig *bosad* transscribirt) in *bagh* („Garten“) S. 80 sei überflüssig, da *bost* für *bostān* im Neupersischen und im Arabischen (als Lehnwort) vorkommt, wie bei VUILLERS s. v. zu sehen ist.'

Ich muss leider gestehen, dass alles das, was JUSTI bemerkt, nicht richtig ist. Bei VUILLERS (*Lex. Pers.-Lat.* 1, S. 238b) finde ich blos Folgendes: بستان 2 (devant, ut videtur ex بستان) hortus floribus consitus, rosetum (گلزار و گلستان); locus, in quo crescunt fructus bene olentes, pomarium Burhān-i-qāfi; cf. *Hamasa* p. 582, l. 6, ed. FREYTAG.⁴ — Das Wort بستان ist also blos auf die Autorität des Burhān-i-qāfi ohne irgend ein Citat aus der Literatur von VUILLERS ins Lexicon aufgenommen worden.

Wenn sich nun schon die wirkliche Existenz des Wortes بستان im Neupersischen als ziemlich zweifelhaft herausstellt, so kann von einem aus dem Neupersischen ins Arabische eingedrungenen Lehnwort بستان 'Garten' gar nicht die Rede sein. Das Wort بستان kommt in keinem arabischen Lexicon vor. Ich habe es weder im grossen vierbändigen FREYTAG, noch in irgend einem der in neuerer Zeit herausgekommenen arabischen Original-Wörterbücher gefunden.

Was nun das bei VUILLERS vorkommende Citat *Hamasa* S. 582, Zeile 6 anlangt, so erscheint dort allerdings das Wort بستان, aber nicht etwa in einem Gedichte der *Hamasa* selbst, sondern in dem Commentar Tabrizi's. Die betreffende Stelle lautet: ومن لفظ البستان هذا الذي يقال له بستان ولم يحك احد من الثقات كلمة عن العرب مبنية

من بهار و سمين و تاء. Und von dem Worte *al-bustān* kommt dasjenige, was man *bust* nennt; aber keiner von den zuverlässigen Gewährsmännern führt von den Arabern ein Wort an, welches aus den Buchstaben *BST* aufgebaut wäre.⁴ Was bedeutet nun dieses von dem Commentator der *Hamasa* citirte *bust*? — Dass man über den Sinn desselben nie ganz klar war, dies beweisen die Ausführungen Freytag's in der lateinischen Uebersetzung der *Hamasa* n. 2, pag. 67: „Scholiastes dixit a voce البستان provenire rem بست appellatam. Idem de SACRIS adnotans, se a quodam linguae vulgaris perito audivisse, vocem sodomiam significare, scripsit. Sed fieri potest, ut vox a Persico بوسیدن osculari derivata sit, et بست Castello auctore Persis amasium designat.“

Dass irgend ein obscöner Sinn in dem Worte بست liegt, dies geht aus der geheimnissvollen Fassung der Erklärung هذا الذى يقال hervor. Wäre nämlich بست ein Ortsname, so hätte der Commentator gewiss geschrieben اسم بلد, oder اسم مدينة, oder اسم قلعة und wäre بست triticum tostum, qui est comestus Tatarorum et peregrinatorum⁴ (VOLLERS), so stünde gewiss da: اكل معروف يقال له بست.

Soviel steht wohl sicher, dass das im Commentar der *Hamasa* stehende بست nicht ‚Garten‘ bedeutet, sondern wahrscheinlich auf einen obscönen Act sich bezieht. Dass dieses بست mit بوسیدن zusammenhängt, dies ist nicht unmöglich. Das neupers. بوسیدن geht wohl, wie armen. Զոսթայր ‚Kuss‘, Զոսթայրեմ ‚ich küsse‘ dathun, auf awest. bud ‚riechen, duften‘ zurück und wäre demgemäss für بوسیدن eine Grundform *baudd-ska-* anzusetzen. Dann müsste بست für ein altiranisches *busti* = *bud-ti* stehen.

Aber auch, wenn es gelänge ein neupersisch-arabisches Wort بست im Sinne von ‚Garten‘ nachzuweisen, so wäre damit das Vorhandensein dieses aus بوستان verstümmelten بست im Pahlawi keineswegs erwiesen. Die dem neupers. بوستان entsprechende Form kann im Pahlawi nur بوستان lauten und muss bōdastān gelesen werden. Diese Lesung wird durch das armen. բուստան gefordert.

Da sich nun herausgestellt hat, dass weder das von HOSMAN-HAEC angeführte persisch-arabische بوست, noch auch das von JUSTI mit

Die weitere Bemerkung Justi's „das pers. *dobal* sei ‚Riemen, Schwertriemen‘ und darnach sei auch bei HAUG 111, 112 zu bessern“ ist nicht ganz richtig. Das Wort *دوبال* bedeutet allerdings vorwiegend ‚Schwertriemen‘, aber die Bedeutung ‚Schwert‘ *شمشیر* ist bei VULBERS unter 4 verzeichnet und durch einen Vers aus NIZÄMI belegt.

S. 127. *hōmaman* *𐭌𐭕𐭕𐭕* ‚face, mouth, surface‘. HOSHANGJI-HAUG geben dieses Wort ohne jegliche Erklärung. Im *Glossary* Seite 7, Zeile 2—3 steht: *𐭌𐭕𐭕𐭕 for*. Das Wort *for* = aram. *ܦܪܐ*, *𐭌𐭕𐭕𐭕*, das Pahlavi-Aequivalent für *𐭌* = neupers. *روی*, ist klar. Doch was ist das gleichbedeutende *𐭌𐭕𐭕𐭕*? Dass es ein semitisches Wort ist, dies beweist der Ausgang *𐭕*; doch ist es ganz unmöglich das nach Abzug von *𐭕* übrigbleibende *𐭌𐭕𐭕* mit einem aramäischen Worte, das ‚Gesicht, Oberfläche‘ bedeutet, zu identificiren. Ich sehe keinen anderen Ausweg als *𐭌𐭕𐭕𐭕* für einen Schreibfehler statt *𐭌𐭕𐭕𐭕* zu erklären. Dieses *𐭌𐭕𐭕𐭕* muss nach dieser Zeitschrift VI, 302 und 305 *appah* gelesen werden. Wir haben darnach, während *for* *appah* mit *ܦܪܐ* identisch ist, *𐭌𐭕𐭕𐭕* *appah* auf *ܦܪܐ* zu beziehen.

S. 129. *hāshmak* *𐭌𐭕𐭕𐭕* ‚the knee, the lap, Zand *𐭌𐭕𐭕𐭕*‘. Im *Glossary* S. 7, Zeile 10 steht: *𐭌𐭕𐭕𐭕 . 𐭌𐭕𐭕𐭕 . 𐭌𐭕𐭕𐭕*. Voran gehen *𐭌𐭕𐭕𐭕 . 𐭌𐭕𐭕𐭕*. Ich glaube, dass die Stelle gelautet hat: *𐭌𐭕𐭕𐭕 . 𐭌𐭕𐭕𐭕 . 𐭌𐭕𐭕𐭕* und dass ein Abschreiber die Glosse beigeschrieben hat: *𐭌𐭕𐭕𐭕 𐭌𐭕𐭕𐭕*, d. h. *𐭌𐭕𐭕𐭕* ist = neupers. *بزانو*. Diese Annahme scheint darin ihre Bestätigung zu finden, dass SALEMANN an der betreffenden Stelle *𐭌𐭕𐭕𐭕 𐭌𐭕𐭕𐭕* bietet. *𐭌* ist nichts anderes als das Pazand-Aequivalent für das neupers. *ب*. Man hat sich daher *𐭌𐭕𐭕𐭕 𐭌𐭕𐭕𐭕* = *بزانو* zu denken. Diese Glosse wurde später in den Text aufgenommen, wodurch dann unsere Lesart entstand. Dass *𐭌𐭕𐭕𐭕* ‚Knie‘ bedeutet, wie HOSHANGJI-HAUG meinen, ist schlechterdings unmöglich.

S. 143. *kita* *𐭌𐭕𐭕𐭕* ‚subordinate, inferior in rank; small, little, low‘. Eine Erklärung dieses Wortes wird von HOSHANGJI-HAUG nicht versucht. — JUSTI (*Glossar zum Bundehesh* 214a) hat *کیتا* *kita*, neup. *کپا* ‚Stroh‘. Im *Glossary* S. 9, Zeile 3 steht *𐭌𐭕𐭕𐭕* (SALEMANN p. 73: *𐭌𐭕𐭕𐭕*) am Schlusse des Capitels XII, welches von Menschen höherer Stellung (*𐭌𐭕𐭕𐭕 𐭌𐭕𐭕𐭕*) handelt. Darnach kann das Wort weder ‚sub-

ordinate, inferior in rank' noch auch 'Stroh' bedeuten. Es muss nothwendig die Bezeichnung eines höheren Standes darin stecken. Ich identificeire 𐭮𐭥 mit arab. *قائد* 'gubernator, praefectus' und 𐭮𐭥 (so muss gelesen werden) mit neopers. *کایا* 'regulus, princeps, praefectus provinciae, dominus pagi'.

S. 143, *kaka* 𐭮𐭥𐭥, 'the moon'. An die Deutung dieses Wortes hat sich kein Erklärer gewagt, weder VILLARS noch JUSTI, noch HAYD. In der That lässt sich das Wort, welches unzweifelhaft ein semitisches Gepräge an sich trägt, aus den semitischen Sprachen schlechterdings nicht erklären. Im *Glossary* S. 1, Zeile 5 steht: 𐭮𐭥𐭥 · 𐭮𐭥𐭥. Nach meiner Ansicht ist dies ebenso zu beurtheilen, wie 𐭮𐭥𐭥 und 𐭮𐭥𐭥, 𐭮𐭥𐭥 und 𐭮𐭥𐭥, 𐭮𐭥𐭥 und 𐭮𐭥𐭥, 𐭮𐭥𐭥 und 𐭮𐭥𐭥 u. s. w., d. h. 𐭮𐭥𐭥 ist bloß eine Variante von 𐭮𐭥𐭥. Ich stelle mir vor, dass im Text ursprünglich gestanden habe: 𐭮𐭥𐭥 · 𐭮𐭥𐭥. Da schrieb ein Copist 𐭮𐭥𐭥 · 𐭮𐭥 und besserte den Fehler 𐭮𐭥 dadurch aus, dass er über dem 𐭮 ein 𐭮 schief hinsetzte, das ein späterer Abschreiber für 𐭮 (umgekehrtes 𐭮) hielt und daraus die Form 𐭮𐭥𐭥 reconstruirte.

S. 155, *maschrūnatan* 𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥, 'to gather, to collect, to select, choose'. Ich schrieb darüber Bd. vi, S. 83: 'Dieses Wort ist sicher aus 𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥, respective 𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥 (vergl. 𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥 = 𐭮𐭥𐭥, 𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥 = 𐭮𐭥𐭥, 𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥 = 𐭮𐭥𐭥) verschrieben und geht auf 𐭮𐭥𐭥 (von 𐭮𐭥) zurück.'

Darauf schrieb JUSTI (*Göttinger gelehrte Anzeigen* 1892, S. 477): S. 83 ist MÜLLER'S Verbesserung von *maschrūnatan* in *mabgarūnatan* deshalb gegenstandslos, weil das Wort nicht wie HOSHAJON angibt 'sammeln', sondern 'abschneiden' (z. B. Äste von Bäumen) bedeutet (neopers. *ēdan* ist beides); MÜLLER hatte sich hier nicht auf den Dictionar HOSHAJON verlassen dürfen, sondern mich S. 254 b nachsehen sollen, wo er das *ēdan* gefunden hätte; von mir selbst ist die Bedeutung 'sammeln' angenommen und daher eine falsche Etymologie gemacht worden; das Wort rührt offenbar aus dem arabischen *min-ṣḥār* ('Säge') als denominatives Verbum her, denn das *sch* des Pehlewî Wortes kann nicht aus dem Aramäischen stammen, wo die Wurzel *s* hat.'

Darauf muss ich erwidern, dass ich mich keineswegs, wie Justi glaubt, auf den *Dastūr Hoshang* verlassen habe, sondern einzig und allein der Autorität des Pahlavi-Farhang gefolgt bin. Dort heisst es nämlich S. 14, Z. 8: *meē-nendōc · nendōc*. Nun ist aber *nendōc* gewiss = aram. *ננד* (nicht *נד*, wie Justi, *Glossar zum Bundehesh* S. 118a meint); mithin kann gemäss den einfachsten Gesetzen der Logik *nendōc* nichts anderes als *چیدن* in der Bedeutung 'sammeln' sein. Diese Bedeutung wird auch von West (*The book of the Mainyo-i-kharid*, Glossar S. 50) anerkannt. Leider steht an der citirten Stelle LXII, 41 des Pahlavi-Textes wiederum das iranische Aequivalent, dessen aramäisches Substitut für die definitive Entscheidung unserer Frage entscheidend gewesen wäre. Ueberdies muss ich bemerken, dass, wenn in *nendōc* wirklich das arab. *منشار* stecken würde, das erstere Wort nicht also, sondern nothwendiger Weise *nendōc* lauten müsste.

S. 166. *nasobār* *نَسوبار* und S. 168 *nakhear* *نَکهار* 'fasting, break-fast'. Pers. *ناهار* and *نهار*. Justi (*Glossar zum Bundehesh* S. 242a) hat: *نَسوبار* *nasōbār*, neupers. *خار*, 'Dorn'. Der *Burhan-i-qatī* gibt *sojunus* als Bedeutung an, wornach das Wort vielleicht aus *نَخَوار* verdorben ist. — Nach meiner Ansicht sind *نَکهار*, *نَسوبار* (*Glossary* 21, 8) ebenso wie *نَکهار*, *نَسوبار*, *نَکهار*, *نَسوبار*, *نَکهار* u. s. w. zu beurtheilen. Darnach dürfte *نَکهار* aus *نَکهار* (*نَکهار*) verschrieben sein. Das Wort Pahl. *نَکهار*, Paz. *نَکهار* (*نَکهار*) kann nur 'Leichenträger' (von awest. *naru-* und *bar*) bedeuten.

S. 191. *radada* *رَدَدَا* 'true, a fact, truth; what is just and right; in the *Burhan-i-qatī* it is *radkā*'. Dazu bemerkt Harg: 'The word appears to be Semitic; but it is difficult to find its equivalents; *רדד* is in Hebr. and Chald. 'expanded, extended'; *רדד* 'to tread down'; *רדד* 'to go; to walk, to rule'; Syr. *רד* 'to go, to flow, to chastise'; Chald. *רדד* 'to chastise, to rule'; Ethiop. *rad'a* 'to help, assist' etc.' — Diese Bemerkungen sind alle überflüssig, da *رَدَدَا* kein semitisches, sondern ein iranisches Wort ist. *رَدَدَا* ist einfach ein alter Fehler für *راز* = awest. *razista-*, ein Synonym von *راز* = awest. *rāsta-*, alt-pers. *rāsta-*, neupers. *راست*. Ein Beweis dafür, dass meine Annahme

eines alten Fehlers richtig ist, liegt in der Angabe bei Justi, *Glossar zum Bundehesh* 156b: رشن¹ رزک, Name des 16. Monatstages, *Rashn rākt*. Dieses رزک رشن = رزک² رشن ist identisch mit رزک³ رشن im *Art-tai-ciraf-namak* v, 3 = awest. *rāšnauš razišto*. Die Form رزک³ ist älter als die Form رزک², da das *s* von *razišto* erst später in *z* übergegangen ist.

S. 191. *ragōman* رگمان, sing. رگمان⁴, plur. pron. *we*, *we all*⁵. Dazu bemerkt HAO: 'The pronunciation is incorrect; it should be *hūman*, *hūmanshān*; the first part *h* being identical with *h* in the Sasanian inscriptions; see *rā*; *uman* is رگ *hūman*, *homan*. رگ expresses 'I am' like its Pāzand *am*; رگمان⁶ is the plural of it, *we shān* serving as characteristic of the plural as in رگمان⁷; *uman* (*homan*) is used for the expression of existence.'⁸ — Im *Glossary* S. 18, Zeile 2 steht: رگ⁹ رگ¹⁰ رگمان¹¹ رگ. Dies kann unmöglich so richtig sein. Wenn رگ⁹ wirklich رگ im Sinne von 'we, we all' ist, wie HAO annimmt (S. 58 schreibt er: رگ v. and suffix 'I am; to me'), dann sind رگ¹⁰ · رگمان¹¹ schlechterdings nicht zu erklären. Wir lesen daher S. 58: *amāshān* (es ist aber *amashān*!), رگ¹² pl. of *am* 'we'. Dazu bemerkt HAO: 'The form is evidently meant for the plural; but it is difficult to explain it in a reasonable way. *amā* (es ist aber *am*!) is clearly the plural of the pronoun of the first person, signifying 'we'; *shān* is a suffix of the plural of the 3^d person of the pronoun, meaning 'them, of them'. — This can have no sense in connection with *amā* (lies *am*).'¹³ Soweit ist alles richtig; dagegen verfällt HAO in dem Nachfolgenden in seinen alten Fehler, die ganze Untersuchung überflüssiger Weise mit assyrischem Nebel zu umhüllen. Er schreibt: 'There can be no doubt, that *we* was read after the Sasanian times (and perhaps during them) *shān*, and taken as the Persian pronominal suffix *شان*. But was this the original reading? The characters, if fully pronounced, may be read as *ashun*; and as *shānu*; in both ways we obtain pronouns of the 3^d person plural; *shun* is the plural of the 3^d person in the Assyrian, *shān* is used in the Persian in the same sense; both are used as suffixes. *a* in *ashun* may be explained as

¹ Auch SALEMANT hat رشن.

indicatory of the last syllable of the Iranian *amā*, 'we' and *avā*, 'he', just as *tar* in the words *abitār*, *amītār* is indicatory of the Iranian words *pātār*, 'father' and *mātār*, 'mother', which way of writing is very common in the Assyrian cuneiform inscriptions (where words are written partly ideographically, partly phonetically, the first part being of Turanian, the second of Semitic origin). As *u* in *shānu* cannot be explained, I am inclined to regard *shun* as the original reading. Its only meaning appears to be to indicate the plural of the pronoun by some external sign, having lost its original sense as a plur. of the pronoun of the 3^d person.'

Diese hochgelehrte aber auch höchst confuse Untersuchung ist ganz überflüssig. Das Wort *ragumân* kann nicht *†* sein, weder im Sinne von *†* (da dieses *ragumân* ist), noch im Sinne des Pronominalsuffixes der ersten Person, da man daraus nicht den Plural bilden könnte. Daher schreibt Justi (*Glossar zum Bundehesh* 156b) ganz richtig: *ragumân* (falsch punktiert), neupers. *ragumân* (man lese *ragumân*), *ragumânshân*, neupers. *ragumânshân*. Gewiss steckt in *ragumân*, *ragumânshân* ein Pronomen der dritten Person, aber nicht *ragumân*, wie Justi glaubt, da dieses in *ragumân* — *ragumânshân* vorkommt, sondern das Pronomen *ragumân* = Pazand *ragumân* = awest. *ragumân*, das im Neupersischen bis auf *ragumân* zwar verschwunden ist, aber im Plural *ragumânshân* noch fortexistiert. — Es ist demnach die Stelle im *Glossary* S. 18, Zeile 2 folgendermassen zu rekonstruieren: *ragumân* . *ragumânshân* . *ragumânshân*.

S. 192. *raketa* ראכֶּטָה, 'prudent, wise, canny, vigilant, cautious, well-versed'. — HANU vergleicht es mit *rakita*, *lakita* und denkt an hebr. ראש, 'one appointed to superintend' und ראש, 'a superintendent'. Ich halte ראכֶּטָה, das im Farhang = ראשית, עשיר erklärt wird, aus ראשֶׁת verschrieben. Die Buchstaben ש und ת werden oft mit einander verwechselt. — ראכֶּטָה (*zakūta*) ist das aram. ראכֶּטָה, ראכֶּטָה, 'Gewinn, Tugendhaftigkeit' (LAVY). In Betreff der Anwendung eines Abstractums für ein Concretum vergleiche man ראש = 'Mensch', ראשֶׁת = 'König'.

8. 209. *shadōnatan* *newto* 'to send'. — Im Glossary steht S. 17, Zeile 5: *newto* · *newto* · *newto* · *shadōnatan*, *shadōnatan*, *parastidam*.

shadōnatan ist S. 213 richtig durch ‚to adore, to worship‘ übersetzt. — Offenbar hat der Dichter HOSHRAN bei der Anlage des Glossars (s. v. *shadōnatan*) 𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 = 𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 und 𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 = 𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 verwechselt und HAUG hat den Fehler nicht bemerkt, da er unter *shadōnatan* eine Reihe überflüssiger Bemerkungen anbringt.

S. 219. *tatranatan* 𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 ‚to rain‘. Perhaps this word should be written *matranatan*, as connected with *matra* ‚rain‘. Dies ist nicht richtig. Aus 𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 lässt sich die Verschreibung 𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 nicht erklären, wohl aber aus 𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥, da r, # leicht in 𐭮 verwandelt werden können.

S. 246. *zanglōta* 𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 = 𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 (*Glossary* S. 6, Zeile 7): Hier dürfte wohl VULGAMA (*Lexicon Persico-Latinum* n. 1545 b) Recht haben, der 𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 = 𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 für einen Fehler aus 𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 = 𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 betrachtet und an *zanglōta*; denkt. Darnach steht 𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 für ursprüngliches 𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 (*rinakarōtā*). Ich lese in Folge dessen 𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 nicht 𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥, sondern *zang-pil* (𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥) ‚Zanguebar-Elephant‘, d. i. ‚afrikanischer Elephant‘, mit welchem Ausdruck das Nashorn, sonst 𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 = altind. 𐬔𐬀𐬌𐬎𐬭𐬀, ‚Rhinoceros-Weibchen‘ bezeichnet worden zu sein scheint.

Nachtrag zu S. 95. *batla* 𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 und S. 91 *asja* 𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 (vi, S. 80). — Die diesen beiden Worten zu Grunde liegende Form, welche dem aram. 𐤁𐤏𐤋𐤁, 𐤁𐤏𐤋𐤁 entspricht, kommt im Pahlawi als 𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 wirklich vor, das aber von den Parsen fehlerhaft als 𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 gelesen wird (vgl. *Jamaspji Dastur Minocheherji Jamasp Asana. Pahlavi, Gujarati and English Dictionary*. Bombay 1882. Vol. m, pag. 478).

Nachtrag zu S. 56. *airigān* 𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 (oben S. 141). — Pahl. 𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 bedeutet zweierlei, nämlich erstens, gesprochen *airik*: ‚noble, good, virtuous‘ = awest. *airya-*, und zweitens, gesprochen *adarik*: ‚obedient, submissive to authority‘ (vgl. *Jamaspji Dastur Minocheherji Jamasp Asana* a. a. O., vol. m, p. 737, wo unter 𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 *airik* beide Bedeutungen zusammengeworfen erscheinen).

Note zu Pahl. 𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 = armen. 𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 (oben S. 143). Ueber das in der Pahlawi-Literatur nachgewiesene Wort 𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 sehe man nach bei HIRSCHMANN *Armenia* Nr. 2 in der *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, Bd. XLVI, S. 326.

Kritische Bearbeitung des Iobdialogs.

Von

Dr. G. Bickell.

(Schluss.)

Tristichen.

<i>Hem pécata hamukblar;</i>	XXIV 5	הם פראם במדבר
<i>Jag'ô h'fo'lâm, m'ach'ra' l'jarp,</i>		יבאו בפעלם משהר לשרף
<i>'Radd, lo' liden, luma' arim.</i>		שרפה לא להם לזרים
<i>Bappdêl h'lu jaglên,</i>	6	בשרה כלל יקצר
<i>Vekhdra radd' j'laqqên;</i>		וכים דשע ילקש
<i>Vênê karêl laqqâra.</i>	7b	ואין כפת בקרה
<i>Mizdara harim jirtûru,</i>	8	'מרים הרים ירשבו
<i>V'mikh'li machêl chibb'pê çur;</i>		ומכלי מרמה חנקו צר
<i>'Arâm jallau ô'll' l'huê.</i>	10	ערם ילט בלי לבש
<i>Re'dden mâ's 'ânar,</i>		רעכם נשא עמר
<i>Hem tiridim jochîru;</i>	11	בין שרתם יצרחו
<i>J'qahim dar'lelê ô'jîqûdu.</i>		יקם דרשו ויצמא

XXIV 5a1 M π ; A $\omega\pi\pi$ = π . Das Wort ist Corrolat zu 13a1 und stellt die grausam unterdrückten Armen den in 13-24 besprochenen Feindern gegenüber. **5a2-3** ist $\text{h} \epsilon \text{ } \alpha\pi\gamma\epsilon \text{ } \lambda\epsilon\pi\epsilon \text{ } \lambda\alpha\delta$ in A offenbar am $\alpha\pi\gamma\alpha\delta \text{ } \alpha\epsilon' \text{ } \lambda\epsilon\lambda\alpha\delta$ corrupt. **5b2** in A $\epsilon\pi\epsilon \text{ } \lambda\alpha\sigma\tau\epsilon\epsilon \text{ } \kappa\alpha\pi\tau\epsilon$ (so Cod. Alex. Compl. Ald. Saïd. Memph. Syrohex. Itala). **5b3** in A $\kappa\pi\delta \text{ } \delta\iota\epsilon\alpha\varsigma$. **5b4** = Nahrung (nicht *Road*, da von diesen Engländerlichen sonst nirgends, auch nicht in 6, etwas Nachtheiliges gesagt ist). **5c2** $\text{h} \alpha\tau\epsilon$ (durch freie Uebersetzung in 6b gerathen); δ (lästiger Wechsel des Numerus). Uebersetzung: in der Wüste, die keine Nahrung bietet, für ihre Kinder. **5c4** in A $\omega\lambda\epsilon\tau\alpha\tau\epsilon$, was mit dem Vorhergehenden zu verbinden ist. **6a2** M $\omega\lambda\epsilon$; A $\alpha\lambda\epsilon \text{ } \alpha\lambda\epsilon\tau\epsilon\omega \text{ } \delta\epsilon\tau\alpha$ = $\omega\lambda \text{ } \omega\lambda$. **7a** Wiederholung von 10a, um einen distichischen Parallelismus zu gewinnen. **10a2** $\text{h} \alpha\pi\sigma\tau\epsilon\tau\alpha\tau\epsilon$; $\omega\lambda$ (während sich die ursprüngliche Lesart in der Donblotte **7a** erhalten hat). **10b1** $\omega\lambda\epsilon\tau\epsilon$ (weil man Distichen vor sich zu haben glaubte). **11a2** wäre das Suffix nach

<i>Sest chotē jūšakkach;</i>		שאל חמא יסחא
<i>Bamal 'ed lō jūšakkach.</i>	20	יסחא ער לא יסחא
<i>Vejjālahē k'eq rō'e,</i>		יסחא עקא רעא
<i>'Aveit 'eq k' jerdahan;</i>	21	עיל עקא לא ירחם
<i>Vedlanam lō jētē;</i>		ואלמות לא יסח
<i>Umātekh oh'dim k'kholchē.</i>	22	וסחך אדום כחז
<i>Jaggām, e'lo' jū'min k'chōjjan;</i>		יקם ולא יאמן כחז
<i>Jattūc, k' jūtūch d'mi'an,</i>	23	יחך לא ינחם כחז
<i>Ve'mija jōdrikkēhu.</i>		וענה ירחם
<i>Bamē, mē'aj v'enakana;</i>	24	רמו מנח ואינו
<i>V'hannakkā k'khot jaggafes,</i>		חמסה כחל יקסן
<i>Ukk'ōd k'khot jinnat.</i>		וכחש כחלה יסח

Elihu:

<i>U'ir ani jōdūm,</i>	XXXII 6	עיר אני יסח
<i>V'atthā sabās, jattūc;</i>		אתחם (סבס) יסח

mehr ihren Weinberg aufsuchen (vgl. 11 b). Prov. IX 12a (in A) beruht vielleicht auf Missverständnisse dieses Stiches. 19a1—2 M ער זי ער (als ob forttraffen = austrocknen wäre); A ערד ערדלח ער ערדו = ער ער ער (hat ער im Sinne von ער verstanden). Uebersetzer: Schneewasser reist ihr (bisher so flott fahrendes) Papyruschiff (Lebensglück) fort. Hieran sieht leicht 18a ursprünglich eine erklärende Glosse. 19a4 M ער; A ערד ערדלח = ער (Si fühlt noch der richtigen Lesart in der syrischen Uebersetzung). 19b2 ער (unmotivierter Wechsel des Numerus). 19b3 ערד ערדו (das Vorhergehende hat A als ערד ערד aufgefasset); ערד Uebersetzer: im Hades wird der Sünder vergessen, seines Hochmuthes nicht mehr gedacht werden.

20a1 so A; in M vorher ער ער (theils aus 21a3 eingebracht, theils durch Missverständnisse von ער veranlaßt, was A noch richtig auffasste, nur mit Ersetzung von סל durch ערד = ער). 20b1 so A; M ערד. 20b3 ערד; ער. Zu übersetzen: wie morsches Holz. 21a1 so und in dieser Wortfolge A (wenngleich irrig mit dem Vorhergehenden verbunden); M ער und auch 20b2 ersetzt. 21a2 ער. Uebersetzer: der Freyer erbarmt sich des Fremdlinge nicht. 21a4 ערד (hat nur durch Ungenauigkeit des Uebersetzers seinen Platz mit dem synonymen Verbum im nächsten Parallelistichos vertauscht); ער. 22a2 ערדו; ער. Uebersetzer: und rafft die Unglücklichen durch seine Uebermacht dahin. 22b1 = ער wird gerichtet werden. 22b4 ערד ערדו ערדו ערד; ער. 23a so A; M ערד ערד ער. 23b1 so A; M unterscheidet sich davon nur in der jetzigen Orthographie, welche sich aber durch ihre Abnormität als irrig verräth. 23b2 so A; M ערד ער. 24b1 hielt M den letzten Buchstaben irrig für das Suffix der 3. sing. masculini. 24b3 M ערד; A ערדו = ער (also jedenfalls ohne Vav am Ende). 24c3 so A; M ער. XXXII 4b—5 fehlt in A mit Recht, da das denn in 4b merkwürdig schlecht zu A paßt.

<i>Bach Ši 'aššadā gām -aš,</i>	4	וְאֵל עֲשֵׂהוּ (20 מ)
<i>V'alš'mat Šakdāš l'chaššam.</i>		וְעָשִׂיתָ שְׂדֵי הַחֲדָשִׁי
<i>-M tukhāt, K'ššam, 'rukha;</i>	5	אִם תִּכְחַד הַשֶּׁמֶשׁ עֲרֹסָה
<i>Lafānāš h'ijjāššān!</i>		לִפְנֵי הַחֲדָשִׁים!
<i>Hen 'aš k'šafikha šā Ši;</i>	6	הֵן אַתָּה בִּשְׂרָף לֹאֵל
<i>Machōm qarāšā gām -aš.</i>		מִחֲמֹמֶה קָרַשְׁתָּהּ נֹם אֵשׁ
<i>Hen -aššā l' 'l'ha'ššān,</i>	7	הֵן אַתָּה לֹא תִבְעֶרְךָ
<i>V'nāšpi 'aššān jikšad.</i>		וְאִשְׁפִּי עֲלֶיךָ יִכְחַד
<i>Aš amārāš h'āšmāš,</i>	8	אֲךָ אִמְרָתָה בִּאֲנִי
<i>Vaqāš m'ššān d'mā'.</i>		וְקָשׁ מִלִּדְךָ אֲשַׁמֵּשׁ
<i>Zakš d'māš, K'šā fān';</i>	9	זֶה אֲנִי בְּלִי שֶׁשֶׁשׁ
<i>Chaf -aššā, 'l' 'ašmāš.</i>		חָפֵץ אֲנִי וְלֹא עֵץ לִי
<i>Hen 'aššā 'ašj f'māš;</i>	10	הֵן תִּהְיֶה עָלַי יִמְצָא
<i>Šakš'šān h'āššān.</i>		יִחְשְׁבֵנִי לֹאֵשׁ לִי
<i>Hen 'aš 'aš'šā, 'l' 'ašmāš;</i>	12	הֵן וְאַתָּה עֲשֵׂהָ וְלֹא יִעָשֶׂה
<i>Ki j'šāš 'Lāšmāš m'šāš.</i>		כִּי יִשְׁאָל אֶתְלֹמֶד מֵאִשׁ
<i>Maddāš 'ašmāš r'šāš,</i>	13	מִדָּבָר אֶלֶף רֶשֶׁת
<i>Ki h'šāš d'šāš l' 'ašmāš.</i>		כִּי הִלְכָה דְּרֹשָׁה לֹא יִעָשֶׂה
<i>Ki h'šāš d'šāš l' 'ašmāš.</i>	14	כִּי בִאֲחֶה יִדְבַר אֶל
<i>V'h'šāš, l' 'ašmāš.</i>		וּבְשִׁתִּים לֹא יִשְׁאָל
<i>Bachšāš, h'āšmāš l'šāš,</i>	15a	בַּחֲשָׁה הֵן לִילָה
<i>Bāšmāš 'l' m'šāš,</i>	e	בְּחֹמֶת עָלַי מִשְׁכֵּב
<i>Aš j'šāš 'ašmāš.</i>	16	אֲנִי יִלָּה אֶן אֲשַׁמֵּשׁ
<i>U'h'šāš j'šāš.</i>		וּבְשִׁתִּים יִדְבַר
<i>Šakšāš m'šāš.</i>	17	יִחְשְׁבֵנִי אֶלֶף מִשְׁכֵּב
<i>V'šāš m'šāš j'šāš.</i>		וְעַתָּה מִכְחַד יִכְחַד
<i>L'hāš nāšmāš m'šāš.</i>	18	לְחֹרֶף נִפְשִׁי מִן שִׁתָּה
<i>V'šāš m'šāš.</i>		וְחֹרֶף מִכְחַד מִשְׁכֵּב

7b2 + c. 8a in A etwas abgeklürzt hinter Ab 8b2 *h'āšmāš m'šāš*; 11 wörtlich aus XIII 27 wiederholt. 12a2 so A; M + c (da hier der Vers irrig für Rede Elihu's, statt Job's, gehalten ward). 12a3 M *h'āšmāš*; A *h'āšmāš* = *h'āšmāš*. 12a4—5 *h'āšmāš* *h'āšmāš* *h'āšmāš*; 12b klagt darüber, dass sich Gott auf das Recht des Stärkeren stützt, statt auf die Klagen Job's, welcher hier noch spricht, zu antworten und sein hartes Verfahren gegen denselben zu rechtfertigen. 13b3 so A; M *h'āšmāš*. Elihu lässt sein Referat über die Aeusserungen Job's in die oratio directa übergehen. 15b wörtlich aus IV 13. 17a1 und 18a1 haben jetzt ihren Platz mit einander vertauscht; offenbar falsch, da 17 das Mittel, 18 den Zweck angibt. 17a2 *h'āšmāš*; 17b3 M *h'āšmāš* (als ob dem Hochmuth vor jemandem verhergen bedeuten könnte; ihn demüthig machen). Der Hochmuth wird mit üppig wuchernden Ranken verglichen, welche die göttliche Erziehung abschneidet.

<i>V'kibhach b'amb'ah 'al mik-</i>	19a	וְכִבַּח בְּאֵמָכָה עַל מִיכָה
<i>V'ak'mattu chajjatu lechm; [kab;]</i>	20a	וְאָכְמוּ חַיְתוֹ לֶחֶם
<i>Sikkil b'pari mizra;</i>	21	יִכְלֹל בְּשִׁדְרֵי מִצְרָא
<i>Vetippu 'dcan'lar</i>		וְשָׂפוּ עֲצָמָיו
<i>V'qerib lachut nefso,</i>	22	וְקָרֵב לִשְׁחַת נַפְשׁוֹ
<i>Vechajjati leu'milla,</i>		וְחַיְתוֹ לִמְפָּתָם
<i>Im le' jet 'dan mull'akh,</i>	23	אִם לֹא יֵשׁ עָלָיו מִלֶּאךְ
<i>Mefi, chud minni olef,</i>		מִלֶּךְ אֵיךְ מִנִּי אֵלֶּף
<i>Vichinenuh v'jamar;</i>	24	וְחִנְנֵנוּ וְאָמַר
<i>Pukhu miradi lachai;</i>		פַּדֵּה מִדַּדְתָּ שְׁחַת
<i>Sippit b'pari minn'ar,</i>	25	יִשְׂשַׁב בְּשִׁדְרֵי מִנְעַר
<i>Javik lime 'allimac!</i>		יָשֶׁב לִימֵי עֲלִים
<i>S'chur et 'Loh, v'jirchun;</i>	26a	יִשְׁחַר אֶל אֱלֹהֵי יִרְחָן
<i>Vajjar' pande ha'r'ra,</i>	b	וְיָרָא מִן בְּרִיעָה
<i>Javve 'al nefso jamar,</i>	27a	יָשַׁב עַל נַפְשׁוֹ וְאָמַר
<i>Vajjilch le'ud chid'ga,</i>	26c	וְיָשֶׁב לְאִשֵּׁי צִדְקָה
<i>Chap'it v'jokir he'elli,</i>	27b	חֲשַׁבְתָּ וְיִשְׁרָא חֲשִׁיתִי
<i>V'le' alim li k'chajjiti;</i>	c	וְלֹא שָׁחָ לִי בְּחַיָּתִי
<i>Pade aufte me'har l'chicht,</i>	28	פָּדָה נַפְשִׁי מִיַּד בְּשִׁחַת
<i>V'chajjiti leor He'la,</i>		וְחַיְתִי בְּאֵר הַדָּא
<i>Hagidh, W'ah, amul li;</i>	31a	הַקְדֵּם אֵיךְ שָׂפָה לִי
<i>Vajjan 'Loh amiraj!</i>	XXXIV 1	וְיָן אֱלֹהֵי אֲמִיר

19a1 so A; M וְכִבַּח 19b > A. 20a hat der in Said, II. erhaltene ursprüngliche Text von A für *qpar* *aitno* nur ein einziges Wort (*qpa*, *ocam*). 20b > A. 21b2 so A; M + וְאָכְ (ursprünglich falsche Glosse zu 21a3 und an der jetzigen Stelle einzeln, da man blossgelegte oder durch Abmagerung hervorretende Knochen ja gerade steht). 23a1 ist conditional, nicht negativ, wie A will, wo auch עַל und עָלָיו richtig im feindlichen Sinne aufgefasst sind. 23b1 folgt jetzt ein überzähliger Stichos. 24a1 = der demittheilte ihm. 24b1 וְיִשְׂשַׁב; אֵיךְ 24b3 so A; M + וְיָשַׁב 25a1 so A; M וְיָשַׁב. Der Vers, welcher in A doppelt übersetzt scheint (vgl. XXI 24), gehört noch zu der Pärbinde des Engels. 26a = wenn er dann (nach der Intercession des Engels) zu Gott steht, so wird dieser ihn gnädig annehmen. 27a וְיָשַׁב עַל נַפְשׁוֹ וְאָמַר; וְיָשַׁב עַל נַפְשׁוֹ; וְיָשַׁב עַל נַפְשׁוֹ. Die Umstellung des Stiches erfolgte, um das *Sprechen* unmittelbar vor die Dankesworte des Erretteten zu bringen, scheitert aber daran, dass 27a den Inhalt von 27b-c ankündigt, 26c den von 28. 26c3 so A (nur mit falscher Auffassung der Aussprache); M וְיָשַׁב. Uebersetzer: und er theilt den Menschen seine Rechtfertigung mit. 29-30 > A. (Origenes hielt die Uebersetzung von 28 für 30). 31b-33 > A. XXXIV 1.3 וְיָן Uebersetzer: so würde ich für Gott das Wort führen. Eine ähnliche entbehrliche Ueberschrift hat A schon vor XXXII 18. An unserer Stelle ist die nach XXXIII 3; geradezu widersinnig.

<i>Šim'ā, chakchāmim, millaj;</i>	2	שמעו חכמים מלי
<i>V'jot'im, ha'sim, mi-t'jot!</i>		ודעו דאנו סה סב
<i>Ki -mā- špib; qaddiq,</i>	5	כי אמר איב צדקתי
<i>Ve š' hēir mipti;</i>		ואל דער משפט
<i>'Al miptat akhāzab,</i>	6	על משפטי אכזב
<i>Anā ziggē k'li fāta'.</i>		אנש חצי בלי משע
<i>-Rach t'chēlā 'im po'lē am,</i>	8	ארח לתורה עם פעלי אן
<i>Lo'lekt 'im dū'le rāta'.</i>		ללכת עם אנשי דשע
<i>Ki -mā- lē' j'akon gāber,</i>	9	כי אמר לא יסכן נבר
<i>Me'qlā 'im Elāhām.</i>		ברצחו עם אלהם
<i>Challā t' š' marāta,</i>	10b	חללה לאל מרשע
<i>U'š' Šaddiq mē'ne!</i>	c	ול'שד' משול
<i>Ki f'at -lām f'allēn lē,</i>	11	כי פעל אדם ישלם לו
<i>Uk'h'arēh u jāmēlām.</i>		ובארה אש ימאני
<i>Al -mā- š' j'arē,</i>	12	אף מאנש אל לא דשע
<i>V' šaddiq lē' j'arē miptat!</i>		ישד' לא יעזב משפט
<i>Mi j'agad 'dām ārē,</i>	13	מי עקד עלו ארעה
<i>U'mi ram t'hal k'allāh?</i>		ומי שם תכל כלה
<i>Im jādē šay rācho,</i>	14	אם ישם אלו דשו
<i>V'ni' mādē šay j'ēf.</i>		ונשמחו אלו יאסף
<i>J'agad kol h'ar j'achad,</i>	15	יעזב כל בשר יחד
<i>V'adām 'al 'afar jādab.</i>		ואדם על עפר ישם
<i>Veim hād, šim'ā šot;</i>	16	ואם בנה דשעה ואף
<i>Ha'sim t'pili millaj!</i>		דאנש לקל מלי
<i>H'af yām' miptat j'achad;</i>	17	דאף שוא משפט ידבש
<i>V'im qiddiq k'chir t'arē!</i>		ואם צדק כבד תרשע

2b2 so A; M + 7. 2b3—4 in A noch hier (Cod. Alex. Cod. Ephr. reser. Cod. Venet. Compl. Ald. Suid. Momp. τὸ αὐτὸς); in M durch den Einschub vom Vorhergehenden getrennt. Der nachhexapl. Text hat entweder τὸ αὐτὸς an der richtigen und 2b (haw, ἦ) αὐτὸς an der falschen Stelle, oder nur letzteres. 3—4 > A (3 aus XII11 entlehnt). 7 > A (derartige Ausfälle sind angesichts von XII15 bei Elihu undenkbar, da dieser ja das absolut Richtige vortragen soll). 8a1 so A nach Suid. ἀνακρινόμενος ἐρεγῖν = εὖχ' ὅσοι κοινωρίζεσθαι (wobei ἦ in 2b2 als ἦ aufgenommen ward); M 7a (um Anschluss an 7 zu gewinnen). Aus der mittlichen Lesart, wo nicht nur ἦ, sondern auch αὐτὸς fehlt (letzteres Wort ist unmittelbar vorher durch 8a2 ἀνα wiederzugehen), lassen sich alle anderen leicht ableiten. 8b1 so A; M 2b2. 11 aus stylistischen Gründen in A etwas abgekürzt; doch beweist jedenfalls ἐκτατα αὐτὸς = αὐ, dass der Übersetzer auch 11b vorfand. 14a2 nach dem Ketib der Orientalen. 14a3 so A; M + 2b (um der falschen occidentalistischen Lesart 2b einen Sinn abzugewinnen).

<i>Helmer Paullekh rāla',</i>	18	האמר לסלך רשע
<i>'Šer lā napā' p'at pōrū,</i>	19	אשר לא נשא פני שרם
<i>V'to' alkhar al l'f'ad dal,</i>		ולא נכר שע לפני דל
<i>Ki m'pe jādau kāllam?</i>		כי מעשה ידו כלם
<i>Jepē'm 'am e'ja'hōru,</i>	20b	תעשו עם העברו
<i>V'jānu ābbā, lō' k'jāl,</i>	a	ויסרו אבם לא ביד
<i>Ki 'kax 'al dar'khā is,</i>	21	כי קצו על דרכו אש
<i>Yehhā qē'dāu jir'ā,</i>		ובל צערו ידאח
<i>En v'hōtēkh lō' v'en qāllam,</i>	22	אין חשך (א) ואין צלמה
<i>L'hāpōter lām pō'el am,</i>		לחשכה שם פעלי און
<i>Jarē' kabbirūm lō' cheqr,</i>	24a	ידע כברים לא חקר
<i>Ki jākēlir mō'ba'dlām,</i>	25	כי יכיר מעבדיהם
<i>Jal'd'akhā rēl'ām,</i>	26	ידעבו רשעם
<i>Seflāqam lām'qam rōim,</i>		ספקם כמקם ראם
<i>Atēr varā mōlch'rae,</i>	27	אשר סרו מאדו
<i>V'khāl d'ekkhav lō' hiphila,</i>		ובל דרכו לא השכלו
<i>An'el lehāh jam'rā H,</i>	34	אנשי לבם ואמרו לי
<i>Uy'hā chakhām, Amē' H,</i>		וגבר חכם שמע לי
<i>Ujōh lō' k'dā'at j'āldōber,</i>	35	אין לא ברעת ידבר
<i>Ud'bāru lō' bāhāpāl,</i>		ודברו לא בהשכל
<i>-Lam jilohar Ujōh nūqach,</i>	36	אלם יבחר איב נח
<i>'Al 'āhbat b'dā'le deen!</i>		על תשבת באנשי און
<i>Ki jōlōf 'al chāp'ā,</i>	37a	כי יסוף על חסאיו
<i>V'jirhū amē'ar lō' El,</i>	a	וירבה אמרו לאל
<i>Havē chāhōtā l'māpā,</i>	XXXV 2	וזאת תשבת למשפט
<i>Amē'ta qāqā mē' H,</i>		אמרת צדקי מאל

18. 1 = darf gesagt werden? 18. 2 = A; M + בלל. 18. 3 = A; M + אתו אל (macht den folgenden Relativsatz anschlusslos). 19c in A *amē' k'p* (= Seid statt El) *elwē; āmē'p'arā* (setzt יי' voraus). 19c4 nämlich sowohl der Reiche als der Armen. 20a > A. 20b1-2 hat A für יי' יי' gehalten. 20c2 las A יי'. 23 > A. 24b > A. 25. 1 M *מ'p* (deutet das Causalverhältnis geradezu an); A übergeht das Wort. 25. 3 = A; M + *מ'p* יי'. 26a1 *ל'p'ar* (ohne das in Cod. Ept. *rem.* fehlende El); *amē'*. In M ist das Wort irrig mit dem vorhergehenden Einschube verbunden. 26a2 = A; M vorher *יי'*, obgleich die hier Erwähnten wirklich Freyer sind. 27a1 = A; M + *מ'p* יי'. 28-33 > A. 36a1-2 *מ'p* יי' *El ālla mē'*; *amē'*. Uebersetzen: aber möchte doch Ich lieber lautere Gesinnung wählen, als Erwiderungen nach Art von Sündlern! Wegen יי' vgl. Hab. i 4 mit Is. xlii 3, sowie Prov. xxi 28. 36a3 M + *מ'p*. 37b vielleicht ursprünglich Glossen zu XXXIV 26. XXXV1 eine sehr überflüssige Specialüberschrift für vier Strophen, welche zudem nur das in XXXIV 9 angekündigte Thema ausführen. Dass der

<i>Ki timar: mēššikān lakh,</i>	3	כי האמר מה יסכן לך
<i>Ma šāl mēššāqā'it?</i>		מה אעל במשאתי
<i>Habbēš šamšim d'e;</i>	5	הבש שמים וראח
<i>V'ar š'chagin, gā'hu māmākh!</i>		והר שחקם נבדו ממך
<i>-M chald'ā, mē-tš'at ho;</i>	6	אם תמאת מה תפעל בו
<i>V'radā f'w'ākha, mē-llā?</i>		ורבו משעך מה לו
<i>-M gādāga, mē-tūtēn lo,</i>	7a	אם צדקת מה תחן לו
<i>Notēn 'murēš lallāga,</i>	10b	נתן שמרת כלילה
<i>Māššim mēbāh'mē ar;</i>	11	מלשני מבחמת ארץ
<i>V'w'if šamšim f'chāk'nēn?</i>		ומשקי שמים יחבטו
<i>Akh p'fāt tō' lō' jāmē' El,</i>	13	אך (עמ) שא לא ישמע אל
<i>Ve šāldāš lō' f'šurānna,</i>		ויסד לא ישונה
<i>Af lō' tōmār: lō' f'tāren-;</i>	14	אף כי תאמר לא ישרני
<i>Don f'šānnu, ā'haillā lō!</i>		הן לפני ותהלל לו
<i>Kattār l'z'ēr, v' 'chuwāthka! XXXVI 2</i>		כתר לו וער ואחר
<i>Ki 'ad šē lē 'Loh mēlīm.</i>		כי עוד (בי) לאלה שלם
<i>Rēgā' dē' Ceterāchoq,</i>	3	אשא רעי למרחק
<i>Ul f'š'li ātēn gāloq.</i>		ולפעלי אתן צדק
<i>Ki šmānu lō' šagr mēlāš;</i>	4	כי אמנו לא שגר מלי
<i>T'mām d'ot 'imā'kha hānu.</i>		חמס דעת עמך דנה
<i>El lō' jīm'ās bar v'ānā;</i>	5	אל לא ישאם בר וננה
<i>Gāddig lō' f'chājā' rānā.</i>	6a	צדק לא יתנה רשע

Stichos XXXVI 1 zu einer Ueberschrift verzeichnet worden war, hat dann die Hinzufügung von zwei (in A drei) weiteren Specialüberschriften veranlaßt.

3 in A etwas abgekürzt ḫ šai; ḫ zōgōu āpaptōu [so Cod. Alex. Cod. Ephr. reser. Ald. Compl. Saïd. Memp. Syrohex.], was in andern Textzeugen ausgefallen ist. 3a4 hat 2b2 zum Subject, indem der Widerspruch hervorgehoben werden soll, dass sich Ioh seiner Gerechtigkeit rühme und dieselbe doch für werthlos erkläre. 6b3 + 7a2. 7b—10a > A. 10b2 γάλαξ; πρ. Die Participialsätze sind Appositionen zu dem Suffixe in 7; der erste bezeichnet Gott, mit Rückblick auf 5, als Schöpfer des Mondes und der Sterne, demnach als unendlich erhaben, allmächtig und des Menschen nicht bedürftig, dem Er vielmehr selbst ganz alle guten Gaben verleihe (11), wenn sich dieser nur in der richtigen Weise an ihn wenden wolle (13). 11b2 so A; M πρ. 12a > A. 12b ursprünglich irrige Glasse zu 11; im jetzigen Zusammenhange sinnlos, da die Hilfesuchenden ja selbst Sünder sind. 13a2 durch das feminin Suffix in 13b3 gefordert. 14a5 so A; M πρ. 14b3 so A; M ὅτι (vielleicht durch den Refrain in Ps. xlii—xliii veranlaßt). Uebersetzung: demüthige dich vor Ihm, so wirst du Ihn noch (zum Danko für deine Errettung) lobpreisen können. 15—16 > A. XXXVII letzte Separatüberschrift, den jetzigen in XXVII 1; XXIX 1 nachgebildet. 5. 2 so A; M יא' נא. 5. 4—6a1 so A (wo nur irrig der Accusativ πρ als Verbum

<i>M' lo' jibet'u, k'älleh ja'lehu,</i>	12	אם לא יסעו בעלל תעבר
<i>Vajige'u äll'it äd'at;</i>		יתנו כבלי דת
<i>Temüt kenne'ar ad'stem,</i>	14	תת כנענ נשט
<i>Vachdjatän haqq'dellen.</i>		דדחם בקדש
<i>S'chaltz 'ami be'äzjo,</i>	15	יחלץ עמי בעז
<i>Vajigel b'lehuq amam.</i>		יגל בלחץ אמם
<i>Mityat' anijän jätten;</i>	6b	שטתם צדק יתן
<i>La' jigra' wägendliq äin.</i>	7a	לא ירת הצדק יתן
<i>Chemul, pwe t'ä'kha b'pöfeg;</i>	19	תת פן תסתך בשפס
<i>V'roh be'fer ät jätäläka!</i>		ידם כפר אל יסך
<i>Hajé urikh äw'kha be,</i>	19	הסוך שוקר לו
<i>Bögör Ukhol ma'maqé klach?</i>		כח למלל מאכא כח
<i>Hildäner, ät tefa ät em!</i>	21a	הסער אל הפן אל אן
<i>Ki wi khamän mäw't?</i>	22b	כי מי כח מודה
<i>Mi fägad 'äwä ääko;</i>	23	מי פקד עלו דדבו
<i>V'wä -mäw: päl'äla 'äla?</i>		ומי אמר פקלת שולח
<i>Zekür, ät ädgi' fä'lu,</i>	24	זכר כי חסא פסלו
<i>Äle äw'rä anälin!</i>		אסר שדחו אנשם
<i>Ki fägäw' nif'ä mätar,</i>	27	כי יקד נשט מטר
<i>Jaw'le t'haqin 'ä ädäm röh.</i>	28	יכלו שחקם עלו אדם רב

aufgefasst wird, von welchem עַל in Wirklichkeit ein Nominativ und Attribut Gottes, als Accusativ abhängen soll; M עַל אֵל . Zu übersetzen: Gott vereshmäht nicht den Unsühnlichen und Beirückten; der Gerechte (Gott) erhält den Freier nicht am Leben. 6a2 fehlt in Sahl. עַל vor עַל ; A setzt also nicht etwa עַל voraus. 7b-11 > A.

12 und 14 sind die Ausführung von 6a, die folgende Stropha die von 6, während in M alles wirr durcheinander geht. 12a1 so A; M עַל (weil hier der Vers einen Gegensatz zu 11 bildet). A bietet den Inhalt von 12b nur in Folge freier Uebersetzung vor 12a. 13 > A. 15b ist in A nicht übergegangen, da עַל als עַל zum Vorhergehenden gezogen ist und עַל dem עַל entspricht. 6b-7a in A noch an dieser Stelle. 6b1 עַל . 7a4 עַל ; w. 16-17 > A. 18a1 so A; M vorher = (um Anschluss an den Einschub zu gewinnen). 18a3 M עַל . Uebersetzen: lass Zorn dich nicht gegen den Züchtiger (Gott) auflösen! 19a3 M עַל . 19b2 M עַל . Zu übersetzen: kann dein Schreien (mehr der Enttöschung als des Flehens) Ihm vorgelegt werden, der (in seiner unnahbaren Majestät) allen Kraftanstrengungen unzugänglich ist. 21b-22a > A. 22b1 in A noch hier, in M durch den Einschub vom Folgenden getrennt und vor 21b gerathen. 25-26 A. 27-28 führt den Regen ebenso als Hauptmoment der ungesunden und prolaßvollen Thätigkeit Gottes an, wie V.10-11. 27. 3 so A; M + עַל עַל . 27. 4 so A; M + עַל עַל . 28. 1 bezeichnet die Folge. 28. 2 so A; M + עַל . 29-32 > A.

<i>Jaygid 'aldā' e'e'dhu,</i>	33	יָד עָלוֹ רָעָה
<i>Meqānā' af 'al 'āla.</i>		מָקָנָה אֶף עַל עֵלָה
<i>H'lo' Felt jechrid libbākhā, XXXVIII</i>		הֵלֵל לֹאֵת יִחְרֵד לִבְךָ
<i>Vejlitar mimmegānā?</i>		וַיִּלְתֵּר מִמֶּגָּנָה?
<i>'Oū' y'dalā, 'e'lo' u'dā';</i>	5b	עֵשָׂה נִדְלָה וְלֹא נָדַע
<i>Ki Fellej jōmā; Nā' arq?</i>	6a	כִּי לִשְׁלֹל יָאֵמֶר הָאֵץ
<i>Bejād kol' alām jāchtā,</i>	7	כִּד כָּל אֵרֶם יִחְתֵּם
<i>L'dā't kol' nādām mā'pāh,</i>		לִדְעַת כָּל אִנְשֵׁם מַעֲשֵׂה
<i>Tab' chajjā h'mo āreb,</i>	8	תָּבֵא חַיִּה כְּמוֹ אֵרֶם
<i>V'bin' amittāh ātām;</i>		וּבִמְעַתָּה חֲשֹׁן
<i>Mia hāhadr' tātō' nifā,</i>	9	מִן הַחֲדָר תָּבֵא מִפֶּה
<i>Uuimamārim qārā.</i>		וּמִמָּרִים קָרָה
<i>Af h'ri jārēch 'ab, jāfā;</i>	11	אֶף בְּרִי יִשְׁרָא עַב יֶזֶךְ
<i>V'ha' m'ābbāt h'nāchbāhā;</i>	12	וְהָא מַסֶּכֶת בְּחִבְלֹתָי
<i>L'fo' lām kol' ātē jōghvā,</i>		לְפַעֲלֵם כָּל אִשֵּׁר יָצִים
<i>'Al f'no tēlāl ārgo.</i>		עַל מִן תֵּלֵל אֶרֶצָה
<i>Ha'vānā sūt, l'jīb, 'mod,</i>	14	הָאֵמֶן וְאֵת אִיִּם עָמַד
<i>Vehibbānā nif'āt Eli</i>		וְהִבִּיטִן נִפְלֹאֹת אֵל
<i>H'tādā' h'pām 'Lāh pō'ālv,</i>	15	הִתְדַּעַס כִּסֵּם אֱלֹה פִּעֲלוֹ
<i>V'hāf' ā' āndām?</i>		וְהִפֵּס אִד מִנִּי
<i>H'tādā' 'al m'fāfēd 'ab,</i>	16	הִתְדַּעַס עַל מַפְלְשֵׁי עַב
<i>V'auflait 'vānā dā'im;</i>		וְנִפְלֹאֹת חֲסֵם דָּעִים
<i>Atēr h'gādākhā chdāmām,</i>	17	אִשֵּׁר בְּזִרְךָ חֲסֵם
<i>Behāfāqit ārg mādāram?</i>		בְּהִשָּׁקֶם אֶרֶץ מִדָּם
<i>Hād'ēn, māt-namānā' lō?</i>	19	הִדְעֵנִי מַה יֵּאֲמַר לוֹ
<i>Lō' nā' rōkh m'p'p'no chōlēkh,</i>		לֹא יִנְדָּח מִפְּנֵי חֹלֶיךָ

33a3 = sein Läwriuf, Donnerschall, XXXVIII1a1 sū; * (aus XXXVI133b2 wiederholt). 1a4 so A; M ²⁵ (sehr störend, da ja Iob durch Hinweisung auf das Gewitter erschüttert und umgestimmt werden soll). 2—5a > A. 6b > A (und zwar einschliesslich auch des ersten כִּד כָּל, dessen Uebersetzung Said noch nicht hat, die hexapl. Handschriften mit dem Asterisk bezeichnen und der Sprachgebrauch dem Theodotion zueist, wenigstens die Μορνιανος durch ein Versehen dem ersten Uebersetzer zugeschrieben hat). Der Zusatz anticipt 11—12, 7a ist in A inhaltlich durch τῆς λαοῦ ἀέθρας vertreten. 7b3 ἀέθρας; πᾶς. 8a1 sū, 10 > A. 11 wird in A durch τῶς λαοῦ vorausgesetzt. 11. 5 so A; M + ²⁵ ²⁵ (aus 15b; hier sehr lästig). 12a1 nämlich die Wolke. 12a2 so A; M + ²⁵ ²⁵ (richtige Glosse zum Vorhergehenden). 12b beziehen sich die Suffia auf die Gewitterwolke und auf das Saes, mit welchem sie beladen ist. 13 > A. 15a4 ἔργα αἰῶνος; ἔργα. 16b1 so A; M ²⁵ ²⁵. 18 > A. 19a1 so nicht nur A, sondern auch das Kethib der Orientalen.

<i>Haššappur lo, ki 'dābār;</i>	20	דבאר לו כי אדבר
<i>Im āmar lē, ki f'āilla' f</i>		אם אמר אם כי יכלע
<i>Vē'atta lē' rai or,</i>	21a	ועת לא רא אור
<i>Bakle-hn' mēlchāgim;</i>	b	בדר הא מלחקם
<i>'Alē Elāh nārē' hōd;</i>	23b	עלי אלה נרא הד
<i>Saddēlj, lē' wēga'pila.</i>	23	סדר לא מצאנה
<i>Šaggr' kboch a'šifet mēpat,</i>		שגא כח השפט משפט
<i>Vērēh š'daqr lē' jānā.</i>		ורע צדקה לא יענה
<i>Lakēn f'rēh'm 'nāšim;</i>	24	לכן יראה אנשים
<i>Lē' jir'ā lēl chōch'ad lēb,</i>		לא יראה כל עבדי לב

Behemoth und Leviathan.

<i>Hinnē na' b'hēnot 'imnakh?</i>	XL 15	הנה נא בהמות עמך
<i>Chagr kabdāqr jēkhēl.</i>		חצר בסקר יאכל
<i>Hinnē na' kōcho d'mānax,</i>	16	הנה נא כחו במתנו
<i>V'onē mē'vire mēno?</i>		ואנו במרדנו מנו
<i>Jachpōs s'nabō kē'no ārez;</i>	17	יחפן חבו כמו ארז
<i>Gūlē jachidū jiprōgu.</i>		גדי פחדו ישרו
<i>'Qande afiqe n'chōta;</i>	18	עצמו אפקי נחשה
<i>Gerāman kīn'il lōrēl.</i>		גרמו כמטל ברזל
<i>Ki hūl harim jir'ā lo,</i>	20	כי כל הרע ישרא לו
<i>V'chajjōt nādū f'achēqu,</i>		וחית שדה ישחקו
<i>Šam tāchat g'lim jikōh,</i>	21	שם תחת צאלם ישכב
<i>Bešter gānā n'blēq.</i>		במחר קנה וכזה
<i>Itīmākhk hūjdan k'chāhka,</i>	25	והתמשך לזית בחכה
<i>U'chāhēl tēlq' l'ōno?</i>		וכחבל השקע לשני

21 schließt a minor ad majus von der Unmöglichkeit, in die am Himmel sichtbare Sonne zu blicken, auf die Unbegreiflichkeit Gottes; ein schöner Gedanke, welchen das Einzeleuseel 21c—22a gründlich zerstört, ohne einen anderen an die Stelle zu setzen. 21c > A (abgleich Origens irrig meinte, der Uobersetzer habe 21b übernommen). 23a3—4 = braucht (anmassenden Fragen über seine Weltregierung) nicht Rede zu stehen, keine Rechenschaft abzugeben. 24a1 deshalb, weil er es, als der Allmächtige und Gerechte, ohne weiteres beanspruchen kann, XL 15a3 so A; M + ארע ארע. 19b fand A noch nicht in dem geschriebenen und grammatisch unmöglichen Texts von M, sondern in der Form ארע ארע vor; ein Fragesatz, welcher erklärende Glossen zu 29a an sein scheint und, nach seiner Aufnahme in den Text an falscher Stelle, einen aus Prov. viii 22 entnommenen Parallelismus erhalten hat. 20a1 = wann. 20b1 so A; M ארע ארע. 20b2 M ארע. 22 allen tautologischen Doublette zu 21. 23a sehr ungeeignet für ein im Wasser lebendes Thier. 23b—24 > A. 25b hielt Origenes fälschlich für übersetzt und ergänzte daher den bereits vorhandenen Stiches 26a aus Theodoton.

<i>H'loqim agadu bešpax,</i>	26	הַתֶּשֶׁם אֲגַדוּ בַשָּׁפֶן
<i>U'chöch äqqäh lachöjan?</i>		וְחֹחַ חֶקֶב לַחֲיוֹ
<i>H'javbä lekha tachaümin;</i>	27	הִרְבֵּה לְךָ חֲתָנִים
<i>Im j'däbber läkha räkkot?</i>		אִם יִדְבֹר אֵלֶיךָ רִבָּה
<i>H'jikhrot berit me'immaah,</i>	28	הִכְרִית כִּרְתַּי לְאִמְעָךְ
<i>Täp'chimau l'äbed 'alam?</i>		תִּקְחֵנִי לְעַבְדָּה עֹלָם
<i>Ha'täichey bö kappipor,</i>	29	הַתִּשְׁתַּחֲוֶה בֹּי כַפְפֹּר
<i>V'äq'ränu l'ad'rotlikha?</i>		וְתִקְשְׁרֵנִי לְעִנְיָתְךָ
<i>Jikhet 'älav chaböörin,</i>	30	יִכְרַח עַלֹּי חֲבֹרִים
<i>Jechöhu bän kerd'nim?</i>		יִחַח בָּן כְּנָעִים
<i>Ha't'mälle' b'pükot 'öre,</i>	31	הַתְּמַלֵּא בְשִׁבְתָּ עֵירוֹ
<i>U'gilel dögin röko?</i>		וּבְעִלְצֵל הָם יִדְאוּ
<i>Šim me'älav kappikha;</i>	32	שִׁם לְאִמְעֵלוֹ כַפֶּךָ
<i>Z'chor mälchamä al töanf?</i>		זְכוֹר מַלְחַמָּה אֶל תִּפְסֵךְ
<i>Mi gilla p'ad lebüso;</i>	XLI 5	מִי וְלֵא מִי לְבִשּׁוֹ
<i>Bekhöš rionä mi j'äbo'?</i>		בְּכַחֵל רִמּוֹנִי מִי יִבֵּא
<i>Dal'ä fäule mi fittach?</i>	6	דַּלְתִּי פִנִּי מִי פִתַּח
<i>Säböt šunav äna.</i>		סַבְבֹּת שֶׁנִּי אֵינָם
<i>Geö 'fiq' magimim;</i>	7	גֵּוֹה אֶפְקִי מִגִּים
<i>Segöro kächatän qar.</i>		סַגְרוֹ בִּחְחִים צָר
<i>Ächad b'ächad jiggädu,</i>	8	אֶחָד בְּאֶחָד יִגְדְּדוּ
<i>V'ruch l'ä j'äbo' dandäen.</i>		וְרַח לֵא יִבֵּא בִּידְעָם
<i>'Äfätoš tahät or;</i>	10	עֲשֵׂשְׁתִּי תֹהֵל אוֹר
<i>V'mäx k'af äppä lächar.</i>		וְעִנִּי כְעַפְפִּי שָׁחַר
<i>Minu'chäro jéq' 'äian,</i>	12	מִנְדְּרוֹ רִצָּא עֵינַן
<i>Käbul nafäch eögeu.</i>		כִּדְד נַפְחָא וְאֵנָם

27a2 אָגַדוּ (aus dem Parallelismus), 28a3 = nach seinem Sinne. 32 ironische Abmahnung vom Angriffe auf das Krokodil: laas deine Hand von ihm ab, gib den Gedanken auf, mit ihm zu kämpfen! Die gewöhnliche Erklärung ist sehr unklar und verzerrt. 32b1 Infinitiv. XLI 1–3 vom Einschalter der Elliptische dem Eingange der Rede Jahve's XXXVIII 2–3 substituiert, als welche durch Bezeichnung Job's als des unmittelbaren Vordrängers des Einschalters demontirt; daher von Job XLI 1–2 in der dritten Person gesprochen wird. Läs mit A in 3 יִדְבֹר , ebenso in 2 יִכְרִית (die den Parallelismus zerstörende Lesart in M sollte die Verbe in nothwendigen Zusammenhang mit der Beschreibung des Krokodils bringen, in welche sie jetzt hinalagerathen sind). 4 > A (ein wahrer Chronibergang, welcher 1–3 mit dem jetzt Folgenden in Verbindung bringen sollte). 7a1 יִגְדְּדוּ (falsch aufgefasst statt: sein Rücken); 9 > A (nach 8 mehr als überflüssig). 11 scheint aus Glossen in Prosa zu bestehen, da 11a in innerträglicher Weise mit 13b zusammenfällt, während 11b1 eine verlässliche Ähnlichkeit mit 12b1 hat. 12b3 M עֵינַן .

<i>No'le güchälta f'ähet;</i>	13	נשני נחלם הלחם
<i>Velähuš wäp'ä jäq'.</i>		ולחם משני נחל
<i>Boqäwäw jölä 'm,</i>	14	בצואר ילן עו
<i>Uf'äwäw äläw d'äha.</i>		ולפט הרץ דאח
<i>Mapp'le b'äwä däb'äw;</i>	15a	מפלי בשדו רבבו
<i>Lähä jäq'äw k'fäch äwähit.</i>	16	לבו יצק כפלה תחת
<i>Mäp'le f'gäw äläw;</i>	17	משדו יצק אלם
<i>Mäp'lew f'ächäläw.</i>		משדו יצק אלם
<i>Mäp'le chaw, b'ä jäq'äw ch'äw;</i>	18	משדו יצק בלי חקם חת
<i>Lo' jäb'äwäw äw gäw.</i>	20a	לא יבדחו בן קשת
<i>Jach'äw äwähäw äwähäw.</i>	19	יחשב לחבן בחל
<i>L'äw äwähäw äwähäw.</i>		לעק רבבו חת
<i>L'äw äwähäw äwähäw gäw.</i>	20b	לעק רבבו לו אבו קלע
<i>V'jäch'äw äwähäw äwähäw.</i>	21b	ויחשב לעש בן
<i>Tach'äw äwähäw äwähäw.</i>	22	תחת חרדו חרש
<i>Jach'äw äwähäw äwähäw.</i>		יבדחו חרש על סם
<i>Jach'äw äwähäw äwähäw.</i>	23	ידתו כסר מכלה
<i>Jam jäp'äw äwähäw äwähäw.</i>		ים יצק כמקרה
<i>Äwähäw äwähäw äwähäw.</i>	24	אדו יצק נחבו
<i>Jach'äw äwähäw äwähäw.</i>		יחשב חרש לשיבה
<i>Äwähäw äwähäw äwähäw.</i>	25	אין על עפר משלה
<i>Häwähäw äwähäw äwähäw.</i>		הקפו לבלו חת
<i>Äwähäw äwähäw äwähäw.</i>	26	את כל נחב יצק
<i>Häwähäw äwähäw äwähäw.</i>		רא מלך על כל בני שח

15b > A. 16. 2 + 777 (verrät sich schon durch die Wiederholung des Verbuns, welche bei der Aufnahme in den Text hinzukam, als Glosse zum Folgenden). 18. 5 so A; M + 777 (höchst lästiger Zusatz). Übersetzung: es (das Krokodil) lässt das Schwert an sich abgleiten; der Speer haftet nicht an ihm. 20a wird umgestellt, weil man 18 (sogar in dem kürzeren ursprünglichen Texte von A) für ein Distichon hielt. 21a > A (sollte dem durch die Umstellung von 20a zerstört sein Parallellismus wieder aufheben). 22 erklärt die Unverwundbarkeit des Krokodils damit, dass es sogar am Unterleibe geschützt ist. 24a fehlt in A, wenn nicht etwa τὸν τῆρας irgendwie darauf zurückgeht. 24b1 ist die Vocalisation geradezu simplex. 26a1 wie Cant. 1 6.

Nachzutragen:

III 23 ist nach A (wo *דרבו נסתרה* noch fehlt) so herzustellen: *יִצְאָה קִרְיָ לְבִיר: אֶפְרָי רָסַד אֱלֹה בְּעִיר* (wann sich ein Grab für den Mann findet, dann Heil ihm, und dann erst hat ihn Gott sicher eingeholt, vgl. 10). Die beiden ersten Worte wurden irrig zum Vorhergehenden gezogen und veranlassen so die successive Entstehung von 23. 24a *כִּי לֹחֲסֵי אֲחֵרָיו* (ohne *חַבָּא*; der Vers begründet den vorstehenden durch Hinweisung auf Job's eigenes Schicksal). IV 2–5 *כִּשְׁלֵי יִקְרָן* (3b und 4b aus Ia. xxv 3, mit einer kleinen, durch Job IV 4a nöthig gewordenen Veränderung; in 5 hat A *כִּי* noch nicht, dagegen *וְהֵנֶּה* vor *הַנֶּה*, welches zweite Person und von *נִי* abzuleiten ist; die bisherige falsche Auffassung hat den Zusatz *עֵדֶךְ* veranlaßt, während *וְהֵלֵא*, oder nach A *וְהִלָּחָה*, aus 2a stammt). 20b ist *לִנְצַח* aus Ia. xxxiii 20 herübergenommen. V 5b3 lies *מִלִּבְּנֵי* (vgl. XXI 24). S. 144, Z. 13 *δ'αὐτοῦ ἄδφης*. VI 10c–d *לֹא כִדְתָה* (denn das wäre nur Gott doch wenigstens schuldig, da ich die Worte des Heiligen nie verleugnet habe). Im Buche Job finden sich, abgesehen von XIV 21–22, nur zwei absichtliche Textumstellungen (da XXVI 12–14 nur durch Zufall an seine jetzige, um zehn Stichen von der ursprünglichen entfernte, Stelle gerathen ist); nämlich die letzte Rede Sofar's, welche theils nach XXVII 6, theils nach XXVII 12 versetzt ist, um Job die Vergeltungslehre aufzuwiegen; und XL 4–5, woraus man eine für sich bestehende Antwort Job's gemacht hat, um eine zweite Gottesrede mit der Beschreibung der Nilungeheuer zu ermöglichen. XXII 4b1 *יֵאָבֶב*. S. 18, Z. 18 *jiamead*.

Zu den Proverbialem trage man noch nach: III a *אֵל יִצְחָר לֶךְ לֶךְ אִינִי* (mit Ergänzung des ersten *לֶךְ* aus A und Weglassung des aus Deut. xii 9 entlehnten *חַבָּא*). S. 87, Z. 6 v. u. *שִׁשִּׁים כֶּסֶף*. II 14a1 *הִשְׁקֵתָם*. IV 4c *סִכְרֵי טַחֲנִי* (da das in A noch fehlende Einschiebsel *בְּהַ* nur, wie LXXIII gezeigt hat, eine verflummelte Dittographie des in A ebenfalls mit Recht fehlenden Verses 7 ist). II b *אִדְרֵה* man nichts, sondern spreche *hūde'khātka* (3. sing. fem.) Ebenso ist VIII 18a statt der Wortumstellung das in Saib. erhaltene *רָפָה* = *כִּי* der LXX dem Stiche vorauszuschicken. V 3a4 *וְנִי* (so A). Die Eszechianische Sammlung bestand ursprünglich nur aus XXV 11–XXVII 22, also aus lauter in sich abgeschlossenen Distichen; denn die fünf Tetrastichen XXV 2–10, welchen die Ueberschrift jetzt vorschreift, gehören noch zu dem mit XXIV 23 beginnenden Abschnitte. Das Liedchen zur Empfehlung der Landwirthschaft XXVII 23–27 wird ein Besitzer der Eszechianischen Sprachsammlung auf das leergebliebene Ende seines Exemplares geschrieben und so in diese heterogene Umgebung gebracht haben. Die Kapitel 28 und 29 bilden eine eigene, noch jetzt aus lauter einzelnen Distichen bestehende Sammlung, welche die Eszechianische durch stärkere Betonung des re-

ligiösen Momenten erglänzen sollte. XXV2a2 und 2b2 sind, wie aus Tod. zu 7. 11 erhellt, mit einander zu vertauschen, so dass 2 mit 3 ein Tetrastich über die Nothwendigkeit der Verschwiegenheit, ja Verschlossenheit, für den König bildet. Umgekehrt müssen die drei scheinbaren Tetrastiche der Essechianischen Sammlung auf Distichen reducirt werden. Nämlich XXV 21—22 ist zu lesen: **אם ירבו אינך ראובלה: ומהלם את החרה**. Dasgleichen XXVI 18—19: **ואמר הלא ששק אבי: ומהלם את החרה**. Brandpfeile abschlemt, darf der wohl sagen: ich scherze ja mit? Von Betrug kann hier nicht die Rede sein, und **כמהלם** ist Variante zu 22a2. Endlich XXVI 25a lasse man **ב** mit A weg und trenne die Worte so, dass 25 ein selbständiges Distichon wird, nämlich **אם ירבו אינך ראובלה: ומהלם את החרה** = wenn der Niederträchtige wohlwollende Theilnahme vorgibt, so trau ihm nicht! S. 299, Z. 21 v. u. nehme ich die zweite Correctur zurück, da sonst die Weisheit in dem ganzen Lied nirgends genannt sein würde. XXX 33a—b: **בן מן נבך ירא נקה: ונשן חלם ירא נקה**.

So ist jetzt mit Proverbia und Iob die sichere Grundlage zu einer hebräischen Metrik gelegt, wenn noch eine ähnliche, bereits druckfertige, Bearbeitung der Klagelieder gehört (wenn ich erlaube, dass die vier ersten aus abwechselnd sieben- und fünfsyllbigen Stichen bestehen). Denn diese drei Bücher sind gleichsam das Datum, zu welchem sich die beiden lyrischen Sammlungen, Psalter und Hohelied, sowie die in historischen und prophetischen Schriften zerstreuten Dichtungen, als Quasitum verhalten, insofern sie verschiedene, mühsam festzustellende, Strophenreihenfolgen befolgen. Bei der hohen Wichtigkeit der sauberen Uebersetzung für die Textgestaltung der Proverbia, und namentlich Iob's, möge hier noch als Lückenbüsser eine kleine persönliche Reminiscenz darüber Platz finden, wie dieser Schatz zu's Licht gefördert worden ist. Während eines Spazierganges auf dem Monte Pincio 1883 erzählte mir der selige Bischof Agostino Bacci, er habe sich eine sehr schlechte und unvollständige Propaganda-Handschrift des saubischen Iob copirt. In der alsbald beängstigten Hoffnung, darin den ursprünglichen Septuagintatext zu finden, ging ich gleich mit ihm in seine Wohnung, wo er mir seine Abschrift lateinisch vorlas (da ich erst im vorigen Jahre durch die Güte meines hochverehrten Herrn Collegen L. Buxbaum einige Kenntnisse des Koptischen erworben habe). Diese Untersuchung führte zu dem (bald auch in Deutschland reproducirten) Artikel des *Moniteur de Rome* vom 26. October 1883, und schließlich, Dank der Mühsamkeit Seiner Heiligkeit und dem Fleisse Mgr. Quares's, zu der monumentalen römischen Ausgabe der saubischen Bibeldübersetzung.

Dämonen, Geister und Zauber bei den alten Arabern.

Mittheilungen aus Djähitz' *Kitāb al-haiwān*.

Von

Dr. G. van Vloten.

Das *Kitāb al-haiwān* des 255 H. verstorbenen Amr ibn Bahr al-Djähitz verdient schon als eines der ältesten uns bewahrt gebliebenen Producte der arabischen Prosa-Literatur unser Interesse. Umso mehr aber, da wir in ihm das Werk eines Mannes besitzen, dessen vielseitige Kenntnisse trotz manchem Fehler doch immer grosse Bewunderung erregten. Wir wollen hier nur an die Anekdote bei Ibn Khallikān (i. e. Djähitz) erinnern, dass der Vezir Abū-l-Fadhl ibn al-A'mīd († 360 H.) einem Manne, der in seiner Gegenwart über Djähitz' Leistungen mit Geringschätzung sprach, nur mit Schweigen antwortete. „Es kam mir“, sagte er, „am besten vor, ihn in seiner Unwissenheit zu lassen; hätte ich ihm Gescheidtes erwidert und vor ihm meine Gründe entwickelt, so hätte er mit dem Durchlesen seiner Schriften den Anfang gemacht und wäre dadurch ein Mensch geworden. Denn Djähitz' Bücher lehren erstens Verstand und zweitens Weisheit, und ich hielt ihn derselben nicht für würdig.“ Wir wollen indessen gleich gestehen, dass dieses im Grossen und Ganzen wohl nicht unverdiente Lob doch, was das *Kitāb al-haiwān* besonders betrifft, gewissen Beschränkungen unterliegt. Um den schwersten seiner Fehler am ersten zu erwähnen, so halte ich mich, nachdem ich die Bekanntschaft des Werkes gemacht habe, für berechtigt, die Meinung auszusprechen, dass es in der arabischen Literatur wohl nicht viel Beispiele einer so schlecht redigirten Arbeit, wie uns das *Kitāb al-haiwān* darbietet,

geben wird. Schon FLÜGEL und vor ihm VON HAMMER haben in diesem Buche ‚die vielen und zu weitläufigen Abschweifungen‘ getadelt, wodurch der Faden des Zusammenhanges durchgängig zerrissen wird (Fergus., *Cat. der k. k. Hofbibl. u.*, p. 500). Selbstzwang in der Behandlung seines Stoffes ging dem Verfasser vollends ab, und es scheint dass sich derselbe nur von seinen wechselnden Einfällen habe leiten lassen. Dagegen aber sollten wir nicht vergessen, dass der Verfasser keine geordnete Wissenschaft, sondern amüsante und nützliche Lectüre (*Adab*) geben will, und dass eben diese Digressionen wie bei anderen Autoren (Masûdi, Moharrad, al-Hosri) zur Abwechslung des trockenen Stoffes bezweckt sein könnten.

Dass der Inhalt geradezu eine Enttäuschung sei (FLÜGEL, *l. c.*) würde ich nicht gern zugeben. Es war mir im Gegentheil bei fortgesetzter Lectüre bald ersichtlich, dass das *Kitâb al-hayâ* für die Kenntniss des arabischen Volkslebens sowohl vor dem Islam wie in den Zeiten des Verfassers reichhaltiges Material aufweist.

Denn es liegt, glaube ich, darin das Verdienst dieses Buches neben der allerdings sehr lobenswerthen Arbeit von Schriftstellern wie Damiri und Qazwini, dass es dem Verfasser bei gebührender Achtung für Tradition und theologisch-dogmatische Fragen an einem sei es auch oft schalkhaften Interesse für den naiven Volksglauben keineswegs mangelt. Dazu kommt, dass es ihm bei seinem wirklich staunenerregenden Gedächtnisse möglich war, jedesmal das Gewicht seiner Mittheilungen durch die nöthigen Belegstellen aus der Ueberslieferung und besonders der Poesie zu erhöhen. Ja bisweilen, scheint es, wird ihm dieses Gedächtniss zu mächtig, da verliert er sein Ziel ganz aus dem Auge; die eine Dichterstelle ruft die andere hervor, und der Zoolog geht für einige Momente ganz in den *صاحب الفصاحة والبلاغة* auf.

Von den Späteren werden ihm ausser den genannten Abschweifungen auch noch ‚Dummkeiten‘ (*جهالات*) auf naturwissenschaftlichem Gebiete vorgeworfen.¹ Es haben aber eben diese ‚Dumm-

¹ Qasadi bei Hailji Khalfa in, 121 seq. (FLÜGEL). Doch wird er von den Lexicographen und von seinen Nachfolgern wie Qazwini und Damiri eifrig citirt. Auch Masûdi hat ihn vielfach benutzt, wie ich zeigen werde.

heiten', wenn man darunter, wie ich meine, die populären Geschichten verstehen darf, deren das *Kitāb al-haiwān* eine Menge aufweist, für uns einen anderen Werth wie für die späteren theologisch geschulten Mohammedaner, denen es vor Allem um ernsthafte Aufklärung zu thun war. Was wir in einem arabischen Thierbuche suchen, sind nicht neue naturhistorische Wahrheiten, sondern Meinungen, Glauben, Bräuche; Berichte aus den ersten Jahrhunderten des Islams, welche mit den Worten: 'man sagt', 'die Leute erzählen' etc. anfangen, interessiren uns mehr als die schon auf genauerer Observation beruhenden Angaben der Späteren, bei welchen vielfach das Wunderbare und Volksthümliche vermisst wird, das einen der Reize der alten Naturforschung ausmacht.

Ich habe mir vorgenommen, den Werth des *Kitāb al-haiwān* auf diesem Gebiete durch die Mittheilung der in ihm über den Glauben an Dämonen, Geister etc. handelnden Stellen, ins Licht zu stellen. Selbstverständlich konnte ich dabei fast niemals der Eintheilung des Verfassers folgen. Ich habe es darum vorgezogen, einen freieren Weg zu wandeln. Indem ich mir die Anordnung des Stoffes vorbehielt, habe ich die Mittheilungen des *Kitāb al-haiwān* in kurzen Capiteln zusammengestellt und, wo mir das möglich war, auch die betreffenden Verweisungen nach anderen Quellen, sei es im Texte oder in den Noten, angeführt. Damit bekommt der Leser sogleich eine Art Uebersicht über das bisher Bekannte, eine Uebersicht, die aber keineswegs als erschöpfend gelten will.

Die citirte Handschrift ist der Cod. Vind. 1433, der mir von der Direction der k. k. Hofbibliothek mit der grössten Bereitwilligkeit zur Verfügung gestellt wurde. Ich bringe ihr dafür meinen aufrichtigen Dank. Auch meinem verehrten Lehrer Prof. Dr. Grosse, welcher die Güte hatte, meine Arbeit vor dem Drucke durchzulesen und mit vielen nützlichen Anmerkungen zu bereichern, bin ich zu grossem Danke verpflichtet.

I

Bevor wir uns auf Einzelnes einlassen, wollen wir dem Leser eine merkwürdige Stelle des *Kitāb al-haiwān* vorführen, die sich

sehr geschickt zum Thema unserer Erörterungen darbietet, indem der Verfasser in ihr ungefähr Alles zusammenstellte, was ihm von übernatürlichen und räthselhaften Erscheinungen ins Gedächtniss kam.

Sie verdient auch darum erwähnt zu werden, da aus ihr das schon oben besprochene eigenthümliche Interesse des Verfassers für populäre Geschichten (جهالات) ersichtlich ist.

Er erzählt, wie er einen Freund, einen von denen, „die Alles zu wissen meinen,“ über allerlei Vorstellungen und Glauben um Aufklärung bat. In scherzhafter Weise hatte er seinen Brief in die Form von Fragen (مسائل) gekleidet, und diese Fragen führte er dann in seinem Buche an.

Fol. 55^r:

(1) Was ist der Schaiqnâq und der Schaiqabân und Tankawir und Derkâdhâb? (2) Wer hat die Frau des Ibn Aql getödtet? (3) Und wer würgte den Gharidh? (4) Wer war der Hâtif (Rufer) des Sa'd? (5) Und erzähle uns von Abu Oqaisch (أقبش), (6) und den Söhnen Labna's und wer ihr Mann war, (7) und von den Söhnen Ghazwân's und wer seine Frau war, (8) und von Samlaqa und Zauba'a und Al-Maida'an (? Cod. والميدمان, cf. Ibn Chordadbeh 85, 222) (9) und von At-Taffâr (vielleicht an-naqqâr, ein Vogel) mit dem Nacken (ومن التتار ذي الرقية), (10) und von Aqaf (dem Vozir Salomo's), und wer von ihnen verrieth den Kleinen von Solaim (sie ومن منهم اشارة باصغر سليمان), (11) und von Otzaiqisch (أثيقش), dem Namen des Hundes der Leute der Höhle (Qorân xviii), und warum die Hunde den nicht anbellten, der seinen Namen nennt, und wohin ihr Contract (كتاب شرطهم) gerathen sei, (12) und was erzählt man von Ibn Abbâs über die Maus und den Affen und das Schwein und den Elephanten und den Hasen und die Spinne und die Aale, dass sie alle verwandelt würden, und wie verhält es sich mit dieser Verwandlung und ob die Tradition glaubwürdig, (13) und wie kommt es, dass die Gazellen die Reitpferde der Djinn seien, (14) und dass von den Ghûl's Allos sich ändere, nur nicht die Hufe, und warum sterben sie bei einem Schlage und leben beim zweiten wieder auf? (15) Und warum sind die grossen Krüge (الراواقيد)

die Reithiere der Zauberer, (16) und womit hat die Familie der Silât den ibn Jarbû geheiratet, (17) und was ist der Unterschied zwischen ihm und Abdallah ibn Hilâl? (18) Und was machte das Mädchen, das Baqir hiess, durch (على يدى) Djarma (جرمي) und Abu Mançûr, und warum erzürnte deswegen der Modhib, und warum magerte sein Gesicht (مضى على وجهه شغف) ab? (19) Was ist der Unterschied zwischen den Ghûl's und den Silât's, (20) und zwischen dem Schaitân al-Hagr (الحصر) und dem Schaitân der Hamâta? (21) Warum hängt man die gesalzenen Fische am Schwanze und die frischen an den Ohren? (22) Warum gehen die jungen Vögel mit den Flügeln und nur die Küchlein mit den Füßen? (23) Warum ist bei allen Geschöpfen die Wurzel der Zunge im Munde und das Ende an der Luftseite nur nicht beim Elephanten und warum sagen die Indier: wenn nicht seine Zunge vordreht wäre, so könnte er sprechen? (24) Warum bewegt Alles was kanet den Unterkiefer und nur das Krokodil den Oberkiefer? (25) Warum finden sich bei den Menschen die Augenhaare an beiden Augenlidern und bei den Thieren nur am oberen Augenlide? (26) Warum kann sich das Auge der Heuschrecke und der Schlange nicht drehen? (27) Und wie ist's mit den Hahnen-oiern und dem Ei, womit man die Frauen untersucht? (بيضة العُقْرِ) und warum finden sich die Anûqoier so schwer? (28) Und gibt es einen bunten Hengst der befruchtet ist? (الأبلى العَقْبَى) (29) Wie ist's mit der Zunge der Seefische? (30) Und warum schwimmt, wer von den Männern ertrunken ist auf seinem Hinterhaupte, und wer von den Weibern auf ihrem Angesichte? (31) Warum droht, wer im Kriege getödtet, vorneüber gefallen ist, sich um, wenn man ihn erwähnt? (32) Wie ist's mit der Kehllase der männlichen Kameele und mit der Ruthe des Eselhangstes? (33) und mit der Leber des Schwertfisches bei Tage? (34) und mit dem Blute der Todten? (35) Und erzähle mir von den Fröschen, warum quacken sie bei Nacht und schweigen, wenn Feuer gemacht wird.

Man hat gesagt: Wir legen euch vor, was im Ganzen falsch und lügenhaft erscheint, um euch dadurch zu nöthigen, nur evidente und zuverlässige Ueberlieferung als Beweis heranzuziehen. Wenn die

also diese Fragen anstehen und meine Manier dir gefällt, so gib meinen Brief an Ahmed ibn Abd al-Wahhâb; den Schreiber.⁴

Nebst vielem Lächerlichen, wie z. B. die auch bei uns bekannten Hahneneier und andere naturwissenschaftliche Curiosa, enthalten diese Fragen doch auch wichtigere Anspielungen auf manche alte volkstümliche Erzählung. Leider bin ich, da Djähiz selbst, ohne weiteres, für die Lösung dieser Fragen auf einen Schreiber Namens Ahmed ibn Abd al Wahhâb verweist, nicht im Stande über das meiste, was hier erwähnt wird, Näheres mitzutheilen. Das ist namentlich der Fall mit 2—7, 9—11, 18, 33, 34; hier gaben auch andere Quellen, die ich zu Hülfe zog (wie z. B. Masûdî), keine Auskunft. Einige Eigennamen mögen noch verlorben sein. Die in (8) erwähnten Samlaqa und Zaub'a'a kommen auch Masûdî in, 352, 564, 595, 396, neben einander vor in einer Aufzählung der Kâhine (Weissager). Der Hund der Siebenschläfer (11) heisst gewöhnlich Qitmîr (قطمير). Dass Geister und Zauberer auf grossen Krügen reiten (15) ist ein verbreiteter Glaube. Man sehe z. B. die Versuchung des heil. Antonius in den Gemälden von Teniers u. a. Der Mothhib (18) ist ein Quälgeist, über welchen bald mehr.

Ueber die zoologischen Fragepunkte mögen Leute vom Fache urtheilen. Das meiste beruht wohl auf richtiger, wenngleich nicht immer genauer Beobachtung. 27, 28 sind bekannten Sprichweisen entlehnt, (s. LANE i. v. ابلق ابق عقر). Ueber die Leber der Schwertfische (33) s. Damiri i. v. كوسج.

Was die übrigen Fragen betrifft, so werden wir bald im Stande sein, die in ihnen berührten Vorstellungen zu besprechen und zu erläutern, an den Stellen, wo wir auch die anderen Angaben des *Kûtâb al-haiicân* und sonstige Quellen heranziehen können.

Wenden wir uns dafür erstens den einzelnen Dämonen zu.

II.

Schaitân. Ueber die Bedeutung und den Gebrauch dieses Wortes findet sich viel Interessantes. Viermal, mit fast denselben Worten,

erinnert Djähits an die ursprüngliche Bedeutung ‚Schlange‘:¹ Die Araber nennen jede Schlange, die Furcht einflösst und auch die sich schnell bewegt (حَنِيفَةُ الْجَسْمِ), Schaitân.² Dafür citirt er dann den Vers von Tarafa (nicht im Diwân):

تَلَابِبٌ مَتْنَى حَضْرَتِي كَأَنَّهُ تَعَمَّى شَيْطَانٌ بَنَى خُرُوعَ قَفَرٍ³

[Zügel,] welche den Rücken eines Hadhrantischen [Kameeles] bespielen,
Wie das Sichwinden eines Schaitâns in der Wüste, wo Chirwa wächst.

Auch verweist er auf den Ausdruck شيطان الحماطة, der Schaitân des Hamâta-Strauches,⁴ und gibt für diesen Ausdruck eine Anzahl Parallelen. اَرْثَبُ الْحَلَّةِ, der Hase der Kholla⁵ (ein Dornstrauch), صَبَّ السَّحَا, der Bock des Düngerhaufens,⁶ (الوبل, الويل) تَيْسَى الزَّيْلِ, die Eidechse der Sidjâ⁷ (ein Gemüße), قَنْعَذُ بَرْقَةٍ, das Stachelschwein der steinigten Erde.⁸ Sonst findet sich noch صَبَّ الْكُدْيَةِ, die Eidechse der harten Erde,⁹ ذَلَبُ الْغَضَا, der Wolf des Ghadhastrauches.¹⁰ Die Ortsnamen dienen hier zur Verstärkung des an den Thieren haftenden Begriffes, z. B. wenn man sagt هُوَ قَنْعَذُ بَرْقَةٍ, da meint man ‚er ist ein abscheuliches Stachelschwein‘, هُوَ شَيْطَانُ الْحَمَاطَةِ, ‚er ist ein hässlicher Schaitân‘. Es ist indessen nicht gewiss, ob in dieser Verbindung das Wort Schaitân die Bedeutung ‚Schlange‘ nicht schon eingebläst hat. Es werden nämlich auch andere Dämonen mit gewissen Bäumen oder Orten in Verbindung gebracht, wie z. B. غُولُ الْقَفْرِ, die Ghûl der Wüste,¹¹ جَنَّ الْعِشْرَةِ, der Djân des Oschrastrauches,¹² جن عبقَر, Djinn von Abqar.¹³ So wird auch Schaitân noch in weiteren Verbindungen gebraucht, z. B. oben in der 20. Frage شيطان الحضر, das ich leider nicht verstehe (vielleicht zu lesen شيطان الحضر, der Schaitân der bewohnten Gegend)¹⁴. Wichtig ist die Verbindung شيطان

¹ fol. 26^r, 53^r; 204^r, 331^r.

² Varianten تَعَمَّى, مَتْنَى (für تَلَابِبُ) تَعَالَى.

³ WELLMANN, *Altarabisches Heidenhum*, p. 136.

⁴ Abqar ist ein Ort, von dem man nur weiß, dass dort viel Dämonen wohnen (cf. Bakri, Jagût), darum heist عِبْقَرِي goradex Dämon. Anders solche Orte waren Badij, Baqqâr, vgl. FERRAS, *Étude sur la langue arabe*, p. 163; auch Hamdani (ed. D. H. MEYER), p. 164, 223 nennt mehrere solche Orte (عِزْفٌ & مَعَارِيفٌ) sibirant in deserto daemonum.

⁵ Oder شيطان الحضر, der Schaitân der grünen Gewächse.

العقبة,¹ aus der hervorgeht, dass man sich den Schaitân in Aqaba's (مقبة, steiler, enger Anstieg²) versteckt dachte.³ Douart (Travels I, 61) nennt die Aqaba as-Schemijja, die auch Batu al-Ghûl heisst, d. i. 'Hollow ground of the ogre'. Dies bestärkt meine Vermuthung, dass der Schaitân in der Aqaba von Mina schon vor Mohammed unter diesem Namen gesteinigt wurde (s. *Festbandel aan Prof. de Goeje*, p. 41 seq.). Dass das Wort schon vor dem Propheten den Arabern bekannt war, ist sicher. Wir kennen noch eine Menge vorislamischer Namen Schaitân,⁴ und der Prophet musste unter mehreren unstössigen Namen auch diesen verändern.⁵ Das Wort Schaitân war gewissermassen populär; es wurde auch in lobendem Sinne gebraucht: ما هو الا شيطان sagt der Araber, wenn er Jemand's Scharfsinn (فطنة) und Geistesgewandtheit (شدة العارضة) bewundert, während ما هو الا شيطان الخماطة nur von hasslichen Menschen gesagt wird. Ein Beduine erzählte von einer Schlacht بين شياطين برضا. Bei Allah, wir haben lauter aussätzige Schaitâne bekämpft.⁶ Sehr schwer hält es natürlich nachzuweisen, in wie weit die hier besprochene Anwendung des Wortes Schaitân noch von der alten [ursprünglichen?] Bedeutung 'Schlange' herrührt;⁷ soviel ist aber gewiss, dass sich bei den Arabern die Begriffe Schlange, gewaltiger Mensch, gewaltiges Ereigniss [und Dämon] öfters berühren. Das *Kitâb al-haiwân* enthält (fol. 218 seq.) ein absonderliches Capitel über Sprichweisen, worin

¹ Tabari Ann. I, 1223. Dieser Schaitân hiess auch خيتعور, Dami, *Hajât al-Halâd* II, 228 (Kairo 1275); Lane s. v. خيتعور (repr. anything that does not remain in one state).

² Damit hängt wahrscheinlich auch zusammen, dass man sich auf einer Aqaba mit frommen Sprüchen decken sollte, Bochari IV, 80 (Kairo 1304) الدعا، إذا علا فقبية.

³ S. Gossman, *ZDMG* 1891, p. 685, Tab. I, 2001.

⁴ Abu Daud *Sunan* II, p. 199 (Kairo 1250).

⁵ *Kitâb al-haiwân*, fol. 53⁴. Andere Beispiele *Festbandel* p. 39 ann., *Hasan* p. 38, 182, 267, 327, 361. Auch das Fem. شيطانة; Agh. XX, 144: وبعد بنتان له شيطانان من شياطين الانس.

⁶ Vgl. den Gebrauch von ايم 'Schlange', Tab. I, 1040. Ghûl ist ein Dämon aber auch Unglück (s. unten) und in Omân bedeutet Ghûl noch heute 'Schlange'. *Journal Royal As. Soc.* XXI, 868. Auch رقي ist 'Dämon' und 'Schlange'. *Zamakhshar*, *Fâh* I, 400, cf. unten p. 185.

gewaltige Männer und tapfere Stämme mit Schlangen verglichen werden.¹ Aus den Beispielen hebe ich hervor die Verse des Dhūl Iḡba' al-Adwānī (cf. auch LANE i. v. عذير Agh. m. 2; der Dichter ist vor-islamisch):

مَذِيرٌ الْحَيِّ مِنْ عَدُوَانٍ كَانُوا حَيَّةَ الْأَرْضِ
بَغَى بَعْضُهُمْ ظُلْمًا فَلَمْ يَزْغَ عَلَى بَعْضٍ
وَفِيهِمْ كَانَتْ السَّادَاتُ وَالْمَوْفُونَ بِالْقَرْضِ

Entschildige den Stamm der Adwān, sie sind eine Schlange der Erde etc.

Statt wie hier حَيَّةَ الْأَرْضِ sagt man auch حَيَّةَ الْوَادِي, z. B. in einem Verse, dessen Autor nicht angegeben wird:

إِذَا وَجَدْتَ بِوَادٍ حَيَّةً ذَكَرًا فَادْهَبْ وَدَعْنِي أَمَارِشَ حَيَّةِ الْوَادِي

Wenn dir im Thale eine mächtige (männliche) Schlange begegnet, so geh' hin, lass mich die Schlange des Thales behandeln.

[Bei LANE (حَيَّة) findet sich noch in dieser Bedeutung حَيَّةُ الْبَلَدِ (حَيَّة) und حَيَّةُ الْخِمَاطِ (cf. شَيْطَانُ الْخِمَاطَةِ). Auch Hamasa 784 findet sich اَرَقَمُ (Schlange) für 'tapferer Mann'.]

Proverbial sind Ausdrücke wie مَا هُوَ إِلَّا صَلٌّ لِصَلٍّ, 'er ist eine Schlange der Schlangen' (صَلٌّ ist eine grosse gelbe Schlange), صَمَى, صَمَى ابْنَةُ الْجَبَلِ. Ein schwer zu erklärender Ausdruck, der soviel zu besagen scheint wie: Mehre, o Unheil. ابْنَةُ الْجَبَلِ sagt Djāhiz ist eine Schlange² بِأَمِ الرَّبِيقِ عَلَى أَرِيقٍ (cod. بِأَمِ الْبَرِيقِ). Hier ist بِأَمِ wieder eine Schlangenart, أَرِيقٍ ist 'Schlüssel'; der Ausdruck bedeutet: 'er brachte grosses Unheil'.³ Eine populäre Sprichweise ist noch:

ادْرِكِ الْكُوَيْمَةَ لَا تَأْكُلَهَا الْهُيْمَةُ

Halte das Kind, damit es die Schlange nicht frisst.

¹ Andere Erklärungen bei LANE s. v. صَمَمٌ. cf. FREYTAG, Prov. 1. 712, 716. Der dort citirte Vers des Kinnas findet sich auch bei Djāhiz in dieser Form:

إِذَا لَقِيَ السَّفِيرَ بِهَا وَنَادَى بِهَا صَمَى ابْنَةُ الْجَبَلِ السَّغِيرِ

(bei FREYTAG hat keinen Sinn.) [صَمَى sagt man, wenn man sein Stöhnen über das Unheil ausdrücken will (Hoth. 53 [4 schaf.]). Ich halte صَمَامَ hier für den alten Inf. Absol., der auch in مَقَقَّتْ مَقَاتِي vorliegt und ziehe vor ابْنَةُ الْجَبَلِ mit 'Echo' zu deuten. Prof. DE GORRE.]

² Cf. LANE s. v. رَبِيقٌ; dass أَرِيقٌ = طبق nur hier; sonst mit 'staubweisses Kamel' (أَرِيقٌ) interpretirt.

Wiener Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenl. VII. Bd.

Die kleinen Kinder wollen Alles greifen, was sie sehen, und bringen das in den Mund, da sagt die Mutter: Halte es, damit es الهامة nicht frisst; الهامة ist die Schlange.¹

Schon früher habe ich das Proverbium أَكَلَهُ الشَّيْطَان [die Schlange hat es gegessen; von etwas, das ganz verschwunden ist] und sein Commentar für die Bedeutung: Schaitân = Schlange, Drache citirt. Dafür spricht nun nicht nur das vorhergehende Beispiel, sondern auch die von Djähitz hier aus dem Hadith angeführte alte تعويذ Formel:

[اعوذ من كل مائة] ومن كل شيطان وهامة ونفس نائفة²

Schaitân und Hâmma sind hier ohne Zweifel dieselben furchtbaren Wesen, seien es Schlangen, Drachen oder sonstige Ungeheuer.

Zum Schlusse noch zwei Beispiele für das Wort Schaitân in Beinamen: (fol. 329^r) لَطِيمُ الشَّيْطَان liessen die Leute mit schiefem Munde (لقوة) oder verdrehten Augenlidern (شتر). Ihn bekam Amr ibn Said von Obaidallah b. Ziad (cf. *Tha'alibi Lataif*, p. 26, wo er unsere Stelle citirt), Dicke und sich grossmachende (متكبر) Menschen werden هَيْلُ الشَّيْطَان genannt, sowie die ausserordentlich langen النعامة ظل.

Haddjâdj ibn Jusuf sprach Mohammed ibn Sad ibn Abi Waqqâs mit هَيْلُ الشَّيْطَان an (ibid. p. 28).

III.

Dämonen der Wüste. Von den Ghûlen und Si'lât's, den bekannten Wüstendämonen, enthält das *Kitab al-haïcân* nicht viel Neues. Einiges möge hier (veteris auctoris causa) erwähnt werden. [Die Stelle, welcher das hier Folgende entlehnt ist, findet sich fast mit denselben Worten bei Masûdi (iii, 318), der aber seine Quelle nicht nennt; für النجاد lese man daselbst البجاد, für وارى به الجن وارى الجن فيه vgl. auch *Hamasa*, p. 12, Qazwîni u., 370 (wo er Djâ-

¹ هامة ist nämlich Diminutiv von هامة.

² Cf. TA in v. لَمْ. Vollständiger ist die Tradition im Iqd. iii, 372, cf. i, 397. Sie lautet bei al-Harawî: كَانَ يَعُوذُ الْحَسَنُ وَالْحُسَيْنُ يَقُولُ أَمِيزْكُمَا بِكَلِمَاتِ اللَّهِ الْهُوَ الْحَيَاتُ وَكُلُّ ذِي نَسَمٍ يَمُوتُ الْهَوَامَةُ الْحَيَاتُ وَكُلُّ شَيْطَانٍ وَهَامَةٍ يَقْتُلُ. Derlens, *Excursion botanique au Yémen* p. 54; Hawami, *Lézards du genre Agama*.

hitz citirt]. Ghûl wird jeder Dämon genannt, der sich in verschiedene Gestalten und Kleider hüllt, sich dem geschlechtlichen Verkehre darbietet und sich den Reisenden in den Weg stellt. Er kann männlich sein oder weiblich, obgleich letzteres, wo von Ghûl die Rede, gewöhnlicher. Obaid ibn Aijûb¹ sagte:

وَقَوْلَا قَفْرَةً ذَكَرَ وَانْثَى كَانِ عَلَيْهِمَا قَطْعُ الْبِجَادِ

Und zwei Ghûlen der Wüste, männlich und weiblich
Als ob sie mit Stücken gestreiften Zeuges bekleidet.

Die Kleider und das Verändern kommen auch in anderen Versen vor. Ka'b ibn Zohair sagte, cf. Damîrî I, 222:

وَمَا تَدُومُ عَلَى حَالٍ تَكُونُ بِهَا كَمَا تَلَوْنَ فِي أَثَوَابِهَا الْغُولُ

Sie bleibt in keinem Zustande, sie wechselt wie die Ghûl in ihren Kleidern wechselt.

Abbâs ibn Mirdâs as-Solami:²

أَصَابَتْ الْقَوْمَ غُولٌ جَلَّ قَوْبِهِمْ وَشَطَّ اللَّيُوتُ وَلَوْنُ الْغُولِ الْوَانُ

Die Leute wurden von einer Ghûl betroffen, sie alle, inmitten der Häuser, und die Ghûl hat verschiedene Farben.³

Es folgt noch ein längerer Abschnitt, wo der Verfasser eine grosse Menge Dichterstellen anführt von Leuten, die Ghûlen gesehen und das Gefflüster der Djinnen gehört hatten von Leuten, die غلاب (fol. 327—334). Dieser Abschnitt enthält viel Wissenswerthes, aber wieder im wirren Durcheinander; das meiste gehört nicht hierher und werden wir dies besser an anderen Stellen benutzen. Einiges z. B. über Schaitân ist schon oben besprochen.

Was den in der 19. Frage berührten Unterschied zwischen Ghûl und Sîlat betrifft, so sagt Djâhîz (fol. 327): Sîlat ist die Zauberrinde (الساحرة) von den Frauen der Djinnen, die sich nicht verändert (wie die Ghûl), aber die Reisenden plagt und mit ihnen ihr Spiel treibt.⁴ Dasselbe, aber viel weitläufiger, erzählt Qazwîni, dessen

¹ Nach-islamisch cf. Jaqût III, 208.

² Islamisch (in Mohammeds Zeiten).

³ Fol. 327^v. Wahrscheinlich ist hier Ghûl = Unglück.

interessante Beschreibung schon von LANE (*Arabian Society in the Middle Ages*, p. 43) benutzt ist.

In der alten Poesie kommt die Si'lât nur in Vergleichen (Pferde und hässliche Frauen) vor [WELHAUSEN, *l. l.*, HODN. (*Koseg.*) 92 (54), 108 (8), (WELH.) 272 (33)]. Neben سَعْلَة finden sich auch die Formen سَيْغَلَة und سَيْغَلِي, bei DOUHAÏT I, 54, *Salmeica*. Mit سَعْل 'husten' scheint das Wort nichts gemein zu haben. Ueber die Si'lât, die Frau des Ibn Jarbû' (Frage 16) s. unten.

Ein dritter Dämon der Wüste ist die Zaub'a'a, der Geist des Sturmwindes und der Staubwolken.

الزوايع (i. e. der Plural von زوبعة), sagt Djähitz (f. 334 v.), sind die Söhne Zaub'a'a, des Djinn, sie gehören zu den Staub- und Sandwirbeln (هم اصحاب الرعم والقثام).¹ Der Dichter (راجزهم), eod. (زاجرهم) sagte:

ان الشياطين اقونى اربعة فى غبشى الليل وقبهم زوبعة

Schaitâne kamen zu mir vier am Ende der Nacht, unter ihnen Zaub'a'a.

Sonst hiess noch Zaub'a'a das Haupt der Djinnen, die nach Moham-meds Offenbarung horchten. Ein 'rechtschaffener Djinn' aus Nigibin führte diesen Namen, Damiri I, 344 (9). Von einem Kâhin Namens Zaub'a'a war schon oben die Rede, vgl. noch LANE, *l. l.*, p. 36 sq. (*Mod. Egypt.*, Ch. x).

Endlich geschieht noch des Schiqq genannten Dämons, welcher eine halb menschliche Gestalt hatte,² Erwähnung. Auch Djähitz weiss über ihn nur die aus Masûdi III, 325, Qazwini II, 371 etc. bekannte Geschichte vom Zweikampfe zwischen dem Schiqq und Algama ibn Çafwân mitzuteilen (fol. 332 v.). Weitere Belegstellen aus der alten Poesie habe ich nicht ausfindig machen können.

¹ Darum wird der Staubwirbel Abn Zaub'a'a, Omm Zaub'a'a (und auch Zaub'a'a) genannt.

² Daher der Name شَيْقِي, 'Hälfte'. Oder sollte diese Vorstellung erst dem Namen entlehnt sein? Dies kommt mir nicht unwahrscheinlich vor, denn شَيْقِي bedeutet sonst noch: 'The fatigue or weariness and languor or lack of power, such as over takes a man in consequence of travel' (LANE) und der Name des Dämons wird wohl eher mit dieser Bedeutung zusammenhängen.

Merkwürdiger Weise gab es auch ein Kāhin Namens Schiqq, über welchen die Berichterstatter aber nur Mythisches (z. B. dass er 600 oder 300 Jahre gelebt hätte) überliefert haben. Masūdi II, 352, 364, 395; Ibn Doraid p. 303. Agh. XIX, 53: Er war ein Ahn des Chālid al-Qasri. Im Anklang an seinen Namen hat man auch ihm nur die halbe Gestalt eines Menschen beigelegt, Damiri II, 61.

Ueber die Nasnās genannten Ungeheuer s. unten.

IV.

Gesellige Dämonen, Schutz- und Qualgeister. Von den im vorhergehenden Abschnitt aufgezählten ist eine andere Art Dämonen ohne Mühe abzutrennen, die nicht einer durch äussere Ursachen irregeleiteten Wahrnehmung, sondern dem geheimnissvollen Treiben des menschlichen Gemüthes selbst ihre Entstehung verdanken. Geister, die man weniger mit den Augen spürte,¹ als man deren Stimme in seinem Inneren ertönen zu hören meinte.

„Die Araber“, sagt Djāhiz (fol. 26^r, 53^r, 331^r), „nennen den Stolz, den Uebermuth (الطغيان), das Sicherheben über Andere (الختروانة) und den Jähzorn Schaitān.“ Das kann nur heissen, dass sie ursprünglich diese Regungen des Gemüthes den Einflüssen der Dämonen zuschrieben, die in ihren Köpfen herumspukten. Omar soll einem Manne drohend gesagt haben: „[ich werde ihn züchtigen] bis ich den Schaitān aus seiner Nase herausgeholt habe.“ Der Dichter Ibn Majāda² sang:

فَلَمَّا آتَانِي مَا يَقُولُ مَحَارِبُ تَغَنَّتْ شَيْطَانِي وَجَنَ جَنُونِيَا

Als mir zu Ohren kam, was die Mohārib sagten, da sangen meine Schaitāne und trieben ihre Tollheiten.

und Mantzūr ibn Rawāha:³

فَلَمَّا آتَانِي مَا يَقُولُ تَرَقَّصَتْ شَيْطَانِي رَأْسِي وَانْتَشَيْنَ مِنْ الْخَمْرِ

Als ich hörte, was er gesagt, da hüpfen die Schaitāne in meinem Kopfe, und waren [wie] vom Weine berauscht.

¹ Das heisst, abgesehen von etwelchen rhetorischen Figurationen.

² Zweites Jahrhundert der Hedschra.

³ Mir nicht bekannt.

⁴ Der weibliche Plural wie oben der männliche Singular, wie es scheint, nur wegen des Versmasses.

Auch im Qorân spiegeln sich dergleichen Vorstellungen ab. Ich denke hier namentlich an die nicht wenigen Stellen, wo von einem Dämon die Rede, der durch seine Einflüsterungen die Gläubigen und Ungläubigen von der ihnen gepredigten Wahrheit abzuhalten versucht, und der von Mohammed mit dem Worte *Qarīn* angedeutet wird. *Qarīn* bedeutet ‚Gefährte‘ und daraus geht hervor, dass dieser Dämon mit dem Menschen innig verbunden gedacht wurde. Muss er ja für den Propheten im Grunde nichts anderes als die Personification der jedem Menschen innewohnenden bösen Triebe gewesen sein. So z. B. Qorân xli, 24: ‚Wir haben ihnen Gefährten (*Qarīn*) bestimmt, welche ihnen falsche Vorstellungen beibringen über das, was vor und hinter ihnen ist.‘ Qorân iv, 42: ‚Und die, welche „in den Augen der Menschen“ (d. h. des eiteln Scheines halber) ihr Gut fortgeben, und nicht glauben an Allah und den Tag der Auferstehung, und welchen der Schaitân Gefährte (*Qarīn*) ist, ein schlechter Gefährte fürwahr.‘ Solche Stellen¹ sind von den Commentatoren nicht immer verstanden worden. So hat man sich grosse Mühe gegeben nachzuweisen, was mit den Schaitānen, Qorân ii, 12 gemeint ist, wo von den Heuchlern gesagt wird, dass sie bei den Gläubigen sich gläubig nannten, aber ‚wenn sie mit ihren Schaitānen allein sind, sagen sie: Wir gehören zu euch, wir haben nur geschorzt.‘ Diese Schaitāne sind nicht ‚die Schaitân-ähnlichen Rebellen, die ihren Unglauben öffentlich an den Tag legen‘, noch ‚die kleinen oder grossen Heuchler‘ (*Baidhāwi*), sondern die *Qarīn*, welche ihnen mit bösen Einflüsterungen das Gemüth erhärtet haben. Darum hat auch SPRUNGEN Unrecht bei der Stelle (Qorân xliii, 35 seqq.): ‚Und wer blind ist gegen die Erwähnung des Rahman, dem geben wir einen Schaitân, welcher sein Genosse ist,‘ anzumerken: Ich glaube, dass unter Schaitân hier böse Menschen gemeint sind.

Denn, wer über die wahre Bedeutung des *Qarīn*’s an dieser und anderen Stellen noch Zweifel hegen möchte, die Tradition hat es noch deutlicher ausgesprochen: مَا مِنْكُمْ أَحَدٌ إِلَّا وَقَدْ وَقَلَ بِهِ قَرِينُهُ مِنَ الْجَنِّ

¹ Vgl. noch Qorân lxxvii, 49, l, 20—22, 26.

„Es gibt keinen unter euch, der nicht einem Gefährten aus den Djin-
nen anvertraut ist“ und *فليس من ولد آدم أحد إلا وله شيطان قد قرّن به*.
„Es ist keiner von den Söhnen Adams, der nicht seinen Schaitān
hat, welcher mit ihm verbunden ist“.¹ Dass Mohammed sich mit
dieser Vorstellung vor-islamischen Ansichten anschloss, kann keinem
Zweifel unterliegen. Die Frage bleibt nur, ob und inwieweit er
solche Ansichten modificirt hat. Und darauf scheint die Antwort nicht
schwer zu geben. Der Qarin des Qorāns wird wohl aus einer älteren
Auffassung stammen, die nicht nur die bösen Triebe der Menschen,
sondern auch die guten und nützlichen Wirkungen des Geistes, dem
Einflusse der Dämonen zuschrieb. Um das zu erläutern, wollen wir
auch das Treiben eines anderen Dämons etwas näher ins Auge
fassen, des Djinn der Kāhine. Dass die Weissager von Dämonen
ihre Kenntnisse herleiteten, ist bekannt. „Aus dem Kāhin“, sagt We-
llesley, *Altarabisches Heidenthum*, p. 133, „spricht das Genie, der
Genius. Die Kāhine haben aufgehört, seit die Genien sich nicht mehr
in die himmlische Rathsversammlung einschleichen können, um zu
hören und dann ihren menschlichen Compagnons zu verrathen,
was Gott thun wolle.“² Diese Vorstellung, dass das Genie die Quelle
der Weissagungen der Kāhine sei, kann nicht erst durch Mohammed
künstlich geschaffen sein, sondern muss in vor-islamische Zeit hinauf-
reichen.³ Allerdings weist dann der Verfasser noch Spuren einer
älteren Auffassung nach, wonach der Kāhin Organ der Gottheit ist.
Dafür gibt es aber nur die Stelle Aghāni viii, 66, 6 seqq. Sonst ist
überall von einem Djinn oder *تابع من الجن* oder Schaitān die Rede.
Zu der Mutter Hodba's sagte die Kāhina: *يا هذه أن الذي يحيرني*
عن بيتيك هؤلاء.⁴ Mit „der, welcher bei mir ist“ kann nur der in-
spirirnde Djinn gemeint sein. Der Prophet von Jemen al-Aswad
al-Ansi wurde von einem ihm folgenden Schaitān belehrt, den er
selbst indessen einen Engel nannte (Tabari i, 1857). Dieser Schai-
tān machte ihn sitzen und sprach aus seinem Munde (*ibid.* 1861, 1867).

¹ Damiri i, 242, 246 (aus Muslim).

² Cf. Ibn Khaldun, Proleg. (*Notic. et Extr.*) xix, 209.

³ *Agh.* xxi, 273 (19).

Wenn al-Aswad prophezeien wollte, brachte er vorher grosse Opfer; dann legte er das Haupt auf den Boden und hob es wieder auf, als er sprach (*ibid.* 1864). In einem Gespräche mit dem Propheten brachte der als Daddjäl berühmte Ibn Qāid vom Worte ad-Dokhan nur die erste Hälfte ad-Dokh hervor, da er wie die Kāhine nicht Alles, was ihm sein Djinn einflüsterte, vernehmen konnte (*Bochāri* iv, 56 in margine). Sehr wichtig ist nun die Mittheilung im *Kutāb al-hai'eda*, dass diese Djinnen der Weissager einen eigenen Namen, رُتَى, besaßen (fol. 382 v.). Wenn ein Djinn mit einem Menschen verkehrt, sich mit ihm vertraut macht und ihm Manches erzählt, so dass der Mensch sich von ihm berührt fühlt und seine Gestalt sieht, da sagt man: mit ihm ist ein Rajj (رُتَى) von den Djinn.¹ Dann werden eine Menge Namen aufgezählt, deren Trägern [Fürsten, Stammeshäupter und besonders Weissager und Seher (مُرَاف)] der Verkehr mit solchen Rajj's zugeschrieben wurde.¹ Ausdrücklich wird von Djähiz der Unterschied hervorgehoben zwischen den übernatürlichen Kenntnissen dieser Leute und solchen, die man sich mit dem gewöhnlichen menschlichen Verstande erwerben könnte, wie die Vogelchau (مِيفَة), das Linienziehen im Sande (تَمَثَرَى بِحُطُوط), die Chiromancie (النَّظَرُ), die Beobachtung der von Mäusen ausgegagten Löcher (فِي اسْرَارِ الْكَفِّ), und der Muttermale (الْحِيلَانُ فِي الْجَسَدِ), das Besehen der Schulterblätter (اِشْتِاف) und die Sternendeutung.

Interessant ist die Angabe, dass auch Mossilima, der Prophet von Jemāma, mit einem Rajj zu verkehren vorgab. In dem dafür

¹ Ich gebe hier diese Aufzählung zur Vergleichung mit Mas'ūdī's Angaben (iii, 352 seqq.), die wahrscheinlich wieder auf unsere zurückgehen. وَمِمَّا يَقُولُونَ
لَكَ فِيهِ مَبْرُورُ بْنُ قَبْعَةَ بْنِ لُجَا وَالْمَشُونُ الْخَارَتِيُّ وَعَتِيبَةُ بْنُ الْخَارِثِ بْنِ شَهَابٍ
فِي نَاسٍ مَعْرُوفِينَ مِنْ نَوَى الْأَعْدَارِ مِنْ بَيْنِ فَارِسٍ رُئِيسٍ وَسَيِّدٍ مَطَاعٍ فَتَا
الْكُتَّانِ فَمِثْلُ حَارِثَةَ جُهَيْنَةَ وَكَاهِنَةَ بَاهِلَةَ وَعَنْ أَسْلَمَةَ (Ham. 233 sic) سَلْمَةَ
الْكَامِنِ وَمِثْلُ شَقِ وَسَطِيمٍ وَاشْبَاهِهِمْ وَأَمَّا الْعُرَافُ وَهُوَ (وَن) الْكَافِرُ فَمِثْلُ
الْأَبْلَقِ الْأَسَدِيِّ وَالْأَجْلَمِ الزَّهْرِيِّ وَعُرْوَةُ بْنُ زَيْدٍ الْأَسَدِيِّ وَعُرَافُ الْيَمَامَةِ رِيَّاحُ بْنُ
كَحَلَةَ وَهُوَ صَاحِبُ بَيْتِ الْمُسْتَنْمِرِ الْبَلْتَعِ (الْبَلْعَتَى cf. Agh. vii, 41, Cod. Ebn. xix, p. 224 seqq., woselbst für رِيَّاحُ بْنُ كَحَلَةَ
رِيَّاحُ بْنُ عَجَلَةَ).

citirten Verse eines Hodhailiten ist freilich nur von einem Djinni die Rede.¹

Es hält nicht schwer in der oben von Djähitz gegebenen Definition die Spur zweier verschiedener Erklärungen des Wortes رُئِي wiederzufinden. Die eine geht auf die Ableitung von رَأَى in der Bedeutung ‚sehen mit dem Auge‘, so dass رُئِي (sensu passivo) ursprünglich ‚der Gesehene‘ bedeutete, die andere auf denselben Stamm, aber in der Bedeutung ‚sehen mit dem Geiste, erkennen, wissen‘; رُئِي (sensu activo) wäre dann ‚Einer, der das Richtige weiss‘ (cf. رَأَى) und daher guten Rath ertheilen kann.²

Dass nur die zweite Auffassung des Wortes das Richtige trifft, braucht wohl nicht näher angezeigt zu werden.

Wenn wir nun das hier über die Dämonen der Weissager Zusammengebrachte einer Vergleichung mit der schon gewonnenen Ansicht über den قَرِين des Qorâns unterziehen, so springt die Zusammengehörigkeit beider Vorstellungen sogleich ins Auge.

Ist der رُئِي ursprünglich der belehrende Geist der Weissager, so wird der قَرِين ursprünglich den schützenden Geist jedes Menschen vorgestellt haben.

Mohammed, dem jede Inspiration, die nicht seine eigene war (und hatte er nicht Recht?), aus trüber Quelle geflossen schien, hat die Vorstellung, dass die Kâhine nicht von guten Geistern, sondern von schlechten Schaitânen ihre Kenntnisse herleiteten, wenn nicht ins

¹ Dieser Vers, den ich sonst nicht erwähnt gefunden, kommt an zwei Stellen des *Kitâb al-hakida* vor, Fol. 332 v.

بَيْضَةُ قَارُورٍ وَرَايَةَ شَادَنٍ وَخَلَّةَ جَنِّيٍّ وَتَوْصِيلَ طَائِرٍ

Fol. 234 r lautet der zweite Hemistich وَتَوْصِيلَ مَقْصُومٍ مِنَ الطَّيْرِ جَائِفٍ. Hier findet sich auch ein ausführlicher Commentar, den ich nebst Uebersetzung der Verse im Anhang mittheilen werde.

² Bei LAMM s. v. رَأَى finden sich die verschiedenen Erklärungsversuche nebeneinander: a) A jinn who presents himself to a man and shows him or teaches him divination or enchantment or the like; b) a jinn whom a man sees; c) one whom a person loves and with whom he becomes familiar (ad spectum = familiaris). Neben رُئِي wird auch رُئِيَ angeführt; فَلَانِ رُئِيَ قَوْمُهُ ist dasselbe wie فَلَانِ صَاحِبِ رَأْيٍ قَوْمِهِ. Für die Bedeutung ‚Schlange‘ (s. oben) weise ich keine Beispiele.

Leben gerufen, doch jedenfalls sehr begünstigt, und es entspricht derselben Gesinnung des Propheten, wenn auch der *قرين* im Qorân nur noch die böse Seite des Menschen zu vergegenwärtigen scheint, indem ja die *قرنة* mit den (bösen) Schaitânen zusammengeworfen werden.¹

Dass nun aber dem islamischen (bösen) *قرين* wirklich ein vorislamischer Schutzgeist entspricht, dafür ist der alte Ausdruck *نفرت* 'sein Djinn ist geflohen', wenn einer schwach und erniedrigt ist (*Hamasa*, p. 182), ein treffender Beleg, denn, dass hier der Djinn an die Stelle des Mannes selber tritt, wie sonst auch *طير طائر* (*Ham.* 182, 189) *نفسى*, *جَدَّ*, *سعد* ist nur aus der alten Auffassung 'Schutzgeist' zu erklären.

Neben dem Schaitân der Kâhine weist schon die enge Beziehung zwischen Dichter und Weissager (*Vates*) dem Schaitân der Poeten seine Stelle an. Dass nämlich diese so gut wie jene ihre speciellen Beschützer und Helfer unter den Dämonen hatten, ist eine Thatsache, die neulich Dr. Goldzmun in einem lesenwerthen Aufsätze für's erste gründlich beleuchtet hat (s. den Artikel 'Die Ginne der Dichter' *ZDMG.* XLV, 685). Viel von dem, was Dr. Goldzmun über dieses interessante Thema zusammenbrachte, findet sich im *Kitâb al-hairân* wieder und halte ich es für unnötig, das hier zu wiederholen. Anderes, z. B. die Namen, welche die Dichter ihren *دخوان* beilegte, werden wir an einer anderen Stelle Gelegenheit haben zu besprechen.

Es ist hier bisher nur von Dämonen die Rede gewesen, die wir in Hinsicht ihres speciellen Verhältnisses zu einzelnen Menschen oder zu dem Menschen überhaupt mit einigem Rechte Schutzgeister nennen könnten. Bei den wissenwerthen Angaben unseres Verfassers in Betreff dieser Gruppe ist es umsomehr zu bedauern, dass er sich über die ihr gegenüberstehende der Quälgeister nur an einer Stelle mit sehr kargen Worten äussert, indem er uns drei derselben einzeln

¹ Jedoch Qorân I, 22, 26 wird die Verantwortlichkeit für die Sünde von dem *قرين* auf den mit ihm verbundenen Menschen geschoben. Der Genius will nicht allein die Schuld tragen, denn er ist nur der Helfer seines Genossen (cf. Bal-dhawl I, St.).

vorführt. Er sagt (fol. 331^v): „Blödsinnige Frömmeler und bornirte Religionsschwärmer sollen noch von einem speciellen Dämon besucht werden, der den Namen Modhhib (المُذْهِب) trägt. Er macht ihnen Lichter und Feuerleuchten in der Finsterniss, damit sie in Versuchung gerathen, dieselben für göttliche Wunder zu halten. Und in der Tradition wird ein Schaitán erwähnt Namens Khanzab (خَنْزَب), welcher die Qoränleser (حُفَظَةُ الْقُرْآنِ) mit Vergesslichkeit plagt. Dieser war der Genosse des Othmān ibn Abi-l-Aqī. Was den Khābil (خَابِل) betrifft, so heisst der Djinn, welcher die Menschen verwirrt und irr-sinnig macht durch Wispern und Klagen (العزيف والنوح). Auch Lebīd macht Unterschied zwischen Djinn und Khābil in dem Verse:

اعاذل لو كان البذاذ لقوتلوا ولكن انا على جن وخابل

O, die du mich rügst, wenn Eile gewesen, so hätte man sie bekämpft, aber zu uns sind gekommen jedweder Djinn und Khābil.

Darum sagen Einige: Djinn sind Dämonen und Khābil sind Menschen. Aber hat nicht Aus ihm Hodjr gesagt:

تناوح جنان بهم وخابل

Mit ihrem Weheklagen stimmten Djinnen und Khābil ein.

Daraus geht hervor, dass beide zu den Dämonen gehörten.¹

Ueber den Modhhib (auch Modhhab wird angeführt) vergleiche man Qazwini's Beschreibung (ed. WESTENFELD, p. 371). Er erzählt, wie Einer, der einen عابد in seiner Zelle als Gast besuchte, jede Nacht zur Zeit des Frühstücks eine Laterne und eine Lampe leuchten sah bei einem mit Speisen versehenen Tisch. Der عابد sagte ihm, diese Erscheinungen kämen von einem Schaitán, welcher ihn verführen wollte, sie für seine eigenen Wunderthaten auszugeben.² Modhhib bedeutet ‚der Vergolder‘. Den Chanzab (die HS hat irrig حَنْزَب) habe ich sonst nicht erwähnt gefunden. Auch die Tradition, wo er vorkommen soll, ist mir nicht bekannt. TA sagt حديث الصلاة.

Der Khābil oder besser die Khābil, denn das Wort steht wie Khabal (خَبَل), das dasselbe bedeutet, meist collectiv, kommt auch in der alten Poesie vor. L. A. citirt einen Vers des Hātīm Tāij.

¹ Vgl. *Mostatraf* II, 167 (Kairo 1279).

(Fortsetzung folgt.)

Some Account of the Genealogies in the Prithivirājavi- vijaya.

By

James Morison.

The following notes are intended only as a brief record of the more important results of an examination of the birch bark MS. in Śāradā characters of the Prithivirājaviijaya now No. 150 of the Deccan College Collection of 1875/77. In many places the material has been frayed away and the text is therefore defective. The characters present the usual difficulties common to all Kāśmīr manuscripts — difficulties which would have been insuperable but for the generous and constant help of the discoverer of the work, Prof. Benken.

The importance of the Prithivirājaviijaya as a source of information as to the history of India is indicated in Prof. Benken's *Detailed Report of a Tour in Search of Sanskrit MSS.* 1877, p. 62, who says "The Prithivirājaviijaya, No. 150, is an historical work describing the victories of the famous Chāhūmāna king Prithivirāja of Ajmir and Dillī, who fell in 1193 AD", and p. 63 "The beginning of the poem gives the pedigree of the Chāhūmānas, and notices of Prithivirāja's predecessors The poem, therefore, deserves to be analysed as far as the state of the MS. allows it . . . The recovery of this work is a proof for the assertion which I made in the introduction to the *Vikramānka-charita* that the Hindus did, and do still, possess many historical poems, and that with a little patience they will come out."

The name of the author of the Prithvirājavijaya does not seem to be preserved in the MS. That he was a contemporary of his hero appears from a couplet in the introduction,

nareśvarāṇām upamānatāyai kavīśvarāṇām api varṇanāya |

jaḡdnu yo rāmamayam karīraṣ śrotā sā vedaṣu hṛidi sthito me ||

in which Prithvirāja, who took on himself the bodily shape of Rāma in order to be an example to kings and a theme for poets, is invoked to lend an ear to his devoted bard.¹ The poem must have enjoyed a certain popularity and authority as it was commented on by the well-known Jonarāja who wrote a continuation of the Rājatarāṅgiṇi and a commentary on Kirātārjuniya in Śakasahvat 1370 or AD 1448. In his gloss on our poem Jonarāja mentions in several places various readings (*pāṭha*) which testifies to its having been pretty widely known and copied. Jonarāja is not likely to have spent much pains on a work of doubtful authority. The best argument, however for its trustworthiness lies in the nature of the genealogies of the Chāhamāna kings which it gives, the fullness of detail about the members of the family and the exact way in which the names and descent agree with those, as far as they go in the Harsha Stone Inscription of the Chāhamāna Vighararāja, made accessible by the admirable reedition in the *Epigraphia Indica* (n, p. 116) of Professor KIELSTON.

The other extant authorities for the history of Prithvirāja may be disposed of in a few words. The best known and indeed the sole source of information respecting him and his family is the well known Old Hindi Prithirāj Rāśau attributed to Chand. For some time grave doubts have been entertained as to the genuineness of the ascription of this work to Chand and indeed of the value of the work at all. The first to raise the question was Kavirāj Murārdhān of Jodhpur

¹ From Sarga viii, 35:

taḡa śhadrīkuchāḡḡāṇu kunkumam vāḡanam nīlām |

gāḡhatāṣ śāradāśekharāḡḡam hṛidaye' nṛpaḡ ||

he may be supposed to have been a Kāśmīrian, compare Bīlhana Vikramāḡkadeva-charita, Sarga i, 21.

whose reasons as stated to Prof. BÖHLKE (*Jour. Bombay Branch of the R. A. S.* 1876) were that Chand was himself killed in battle along with his master Prithirāj, though the combats of his son and successor are described in detail in the same poem and apparently by the same poet. The large admixture of Persian words which is found in the work of the so-called Chand is also an argument against its early date.

6/ In 1886 the data and eras given in the Prithirāj Rāsān were subjected to a close scrutiny by Kavi Rāj Shyāmal Dās (in the *Journal of the Asiatic Society of Bengal* 1887, p. 5) and were proved by him to be incorrect.

It will be sufficient to refer to the lists of Chohan princes given by Nilkantha Janardan Kirtane from the Hamutramahākavya in the *Indian Antiquary* (1879, viii, p. 55) which seem largely fanciful.

According to the Prithvirājaviṇaya the first of the race, the eponymus hero of the family, was Chāhamāna, whose name is given as derived from *chāpa*, *Hari* and *māna*. Next comes Vāsudeva, who obtained the gift of the saltlake which he placed under the protection of the Goddesses Āśāpuri and Śākambhari, whence his descendants are called Śākambhariśvara.

Then follow in order:

(1) Sāmantarāja (v. 7)¹

(2) Jayarāja (v. 8)

(3) Vighnarāja I (v. 11)

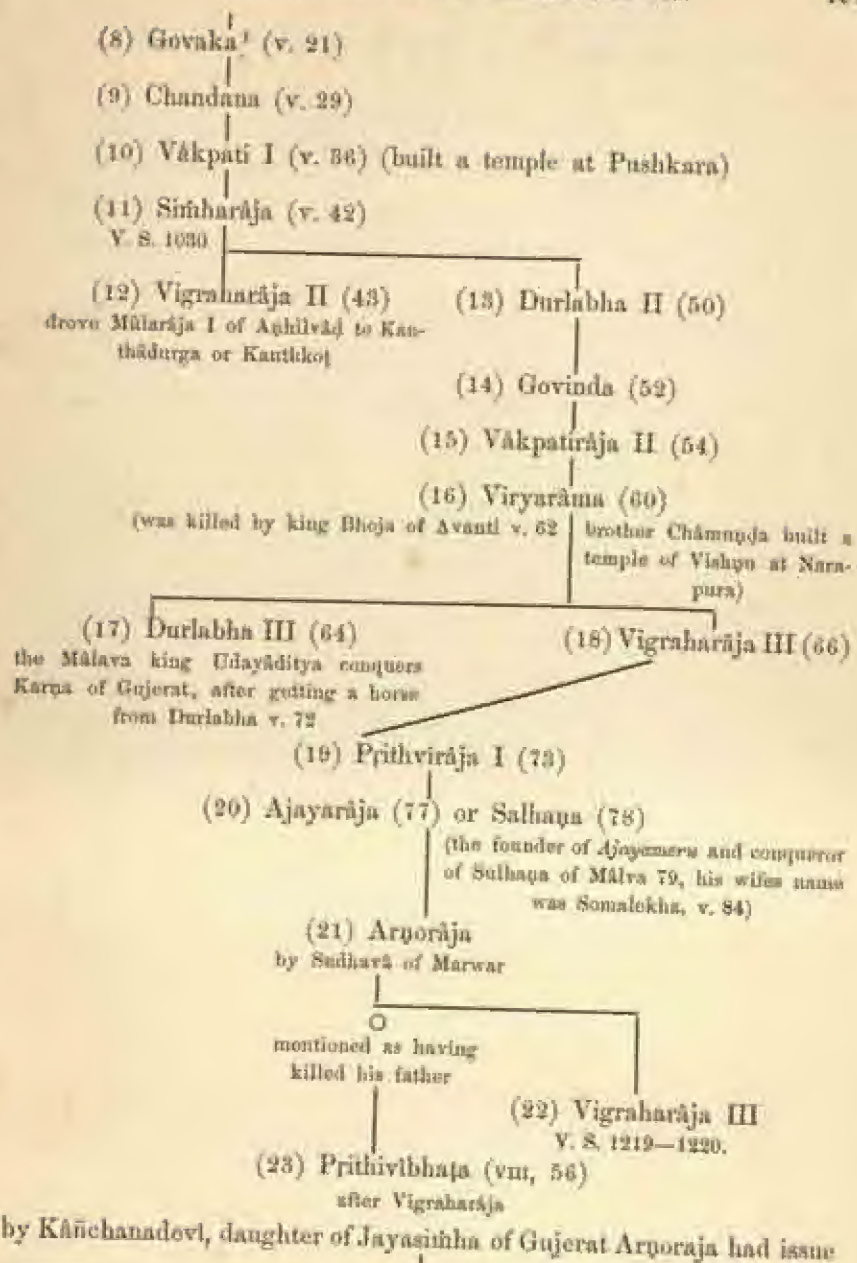
(4) Chandrarāja I (v. 12) |

(5) Gopendrarāja (v. 15)

(6) Durlabha I (v. 16) fights with the Gaudas

(7) Chandrarāja II (v. 20)

¹ From Kaviṛāj Shyāmaldās' rough edition in the *Journ. Beng. As. Soc.*, vol. 1X, p. 41 ff. It would seem that the Bīhollī inscription of Vikrama Samvat 1226, lines 5—11, has the same list of names from Sāmanta (1) to Somāyara (25), adding that Sāmanta came from *Ahichchhatra* and belonged to the *Vatsa* gotra.



¹ With Govaka begins the genealogy given in the Harsha Stone Inscription and goes on to Vighraharāja II.

(24) Someśvara who married Karpūradevī of Chedi
V. S. 1228¹

(25) Prithivīrāja
(V. S. 1228, 1244)²

Harīrāja (viii, 50)

¹ *Journ. Beng. As. Soc.* vol. iv, p. 32.

² *Op. cit.* p. 15.

Some Notes on Āśvaghoṣa's Buddhacharita.

By

E. Leumann.

The Aryan subdivision of the *Anecdota Oxoniensis* has brought us hitherto chiefly editions of Sanskrit works, belonging to the sacred books of the Northern Buddhists. Though all of them have been done right well and are most welcome to the Sanskrit student, yet Professor COWELL's No. 7 far surpasses them in importance. For this publication,¹ which contains Āśvaghoṣa's Buddhacharita or poetical Life of Buddha, makes us acquainted not only with a masterly editor, but also with a masterly author, who hitherto was little more than a mere name, known only through Buddhistic legends and a few partly doubtful verses preserved in a modern anthology.

Next to Professor COWELL we are indebted for the resuscitation of the great Buddhist to the Nepalese Paṇḍit Amṛitānanda, who in A. D. 1830 rescued from oblivion such parts of the poem as he still could procure. What was left then is hardly one half of the whole work, about thirteen cantos out of twenty eight, viz. 1, 9—24, 41—xiv, 32. Being well acquainted with the Kāvya literature, Amṛitānanda tried to replace the lost pieces by inserting verses partly of his own composition and partly, it would seem, taken from some

¹ *Anecdota Oxoniensis* III, 7: The Buddha-Karita of Āśvaghoṣa, edited from three MSS. by E. B. COWELL, Oxford 1893. — The first canto has also been published in Roman characters and translated into French by M. SYLVAIN LÉVI in the *Journal Asiatique* 1892, tome XIX, pp. 201—235, reprinted in Devanāgarī characters and translated into English by Professor P. PETERSON, *Jour. As. Br. Ind.* 1892, Aug. 23.

similar poem. When he began the work of restoration, he appears to have been full of zeal, and he wrote, in order to fill up the lacuna in the beginning extending from 1, 1 to 1, 8, more than three times¹ as many verses as the original had contained. Further on he became tired; he inserted instead of the lost sixteen stanzas 1, 25—40, only two, Professor COWELL's 1, 44—45, and at the end he added besides the conclusion of canto xiv. only three Sargas in the place of the fourteen lost ones.

In order to fully characterize Amṛtananda's manner of dealing with the original text we must add that in the beginning he apparently did not know, how to connect his self-composed verses with 1, 25 (of the editions), the first of the extant original stanzas. He felt himself obliged to repeat it after inserting some more verses of his own fabrication. Among the latter, moreover, there is one 1, 27 (of the editions), which is simply a recast, in another metre, of 1, 16 of the original poem (Professor COWELL's 1, 35).²

General considerations do not favour the idea that Amṛtananda had got hold of more than a single manuscript of the original. Two copies of the text however imperfect they might have been, would have made up in some way for each other's deficiencies; and, though the beginning and end might have been wanting in both, they would scarcely have had further on (1, 25—40) a lacuna in the same place. We have, moreover, a direct proof that Amṛtananda worked on one copy only. The second lacuna (1, 25—40) extends over exactly twice as many verses as the first (1, 1—8) and the same double number of verses (2×8) is found between the two lacunas. The only explanation of this fact is that either each page or each leaf of Amṛtananda's copy contained 8 (Indravajrā-)verses and that its lea-

¹ The exact number is 27, viz. 1—24 and 26—28 in Professor COWELL's edition.

² Also Aivaghosha seems to have once repeated the contents of a stanza (xiii, 72) in another metre (xiii, 73). Besides, in some verses, he introduces words or similes from the preceding ones; thus we read in canto v: *śaśi-śekh'-ānana-pikramaś pre-paśe* || 26 || *mayarāja-gaṇe tāte 'bhyaṅgaśat*.

ves 1 and 3 (or 1, 4, 5) were missing. Very likely the first view is the correct one, since the outside of the first leaf is generally left blank. Some further evidence for our assumption may probably be gained by ascertaining the average number of syllables in extant Nepalese manuscripts of some antiquity. Even this becomes evident that Amṛtānanda's manuscript can not have had prefixed a Nandi to the text though the Tibetan translation — but not the Chinese version — has one.

There are nearly a dozen more lacunae of an entirely different kind. All occur in the verses ix, 20—52, and all except the last extend over a few syllables only. The last lacuna which deprives us of almost $11\frac{1}{2}$ Indravajrā stanzas, viz. of ix, 41^c—52^d of the original, seems to have been caused by the loss of a whole leaf while the others are apparently the consequence of the ends of two preceding leaves being broken off. This is suggested by the fact that the interval between the lacunae from 28^b—37^a is invariably the same, viz. nearly $1\frac{1}{2}$ Indravajrā stanzas (or about 63 syllables). We may infer from this that each of the two injured leaves had four lines on the page and that the first leaf contained verses 18^a—29^c and the second 29^c—41^b. Both inferences, the tetrad of lines in a page and their containing about 63 syllables each, are confirmed by the character of the lacunae in Sarga II, where the context is broken in verses 22^d, 24^b, 25^d and 27^a.

But does this conclusion not invalidate the other which was suggested by the lacunae in canto I? I think not. For according to what has been stated above, Amṛtānanda would probably have done his best to fill up the breaks in the second and ninth cantos if he had found them in the original manuscript. It is, therefore, apparently not this archetype, but his revised and supplemented copy which is deficient in those passages. As this copy still exists in Nepal, there is some hope that some time or other this point may be settled definitively. If our conjecture should prove to be correct, it would follow that the Sanskrit original of Āsvaghoṣa's poem suffered its last mutilation so late as 1830 A. D.

The contents of the last parts of the Buddhacharita are known to us through two works, a Chinese translation, made by Dharmaraksha in the beginning of the fifth century, and a Tibetan one of the seventh or eighth century. Professor COWELL offers regarding them the following remarks, partly furnished by Dr. WERNER: —

"The Tibetan agrees much more closely than the Chinese with the original; in fact, from its verbal accuracy we can often easily reproduce the Sanskrit words; since certain Sanskrit words are always represented by the same Tibetan equivalents, as for instance the prepositions prefixed to verbal roots. The Chinese version appears to be much more vague and diffuse. This can be explained, I suppose, from the fact that the standard of literary taste differed more widely in India and China than in India and Tibet, as the latter country had not the same fixed national canons of taste and therefore accepted more readily the foreign importation."

On comparing the Rev. BEAL's most meritorious rendering of the Chinese translation with Amrtananda's text,¹ we are indeed often unable to say whether the Chinese translator had before him some particular verse or not. First of all he entirely ignores the division of verses; usually he combines in one of his sections, parts of two, sometimes of three verses; equally and as frequently he expands part of or half a verse to a whole section. Some verses are transposed, others ignored. Nay, long passages are left out completely or reduced to a few words, viz. all those which describe the charms or the vanity of female beauty in, 11—24; iv, 29—33, 74—80; v, 53—60; viii, 25—32, 45—49, 51—58;² xii, 36—55. It seems that these descriptions were incompatible not so much with the moral maxims of the monks as with the sober taste of the Chinese public. Also with us some verses of the kind, like v, 56, could not be translated. It would, however, be unjust to blame the Indian poet on this account. Though his fancy strays so far, he is at the same time so

¹ *Sacred Books of the East*, vol. xii.

² COWELL's verses 51—53 and 55—59; his 54th stanza is a later addition not represented in the Tibetan translation.

earnest in inculcating his moral lessons that it is impossible to misinterpret his real meaning.

Turning again to the Chinese version we also find explanatory notes added to certain similes which by themselves would not have been clear enough to the Chinese reader. Even glosses seem to have been at the translator's command as we meet for instance the name 'Gāthin' (Kiatina) in a verse (i, 44)¹ the original of which simply speaks of 'Kusika's son'. There are also mistakes; but it is not always certain whether they fall to the charge of Dharmaraksha or to that of the English translator which latter of course had to perform an enormously difficult task and was necessarily often led astray. At any rate, in the absence of a clear insight into the quality of the Rev. BEAL's translation, we may point out that Dharmaraksha's derivation of *caedaire* (xu, 118) from the root *vā* 'to blow' is a blunder not creditable to his grammatical knowledge of Sanskrit.

The contrary of all that has been said regarding the Chinese translation apparently holds good of the Tibetan. Of this my friend Dr. WENZEL has sent me, at my request, the following specimens:

1, 43:² *Valmika-nādaś ca sasarja padyaṃ*
jagrantha yan na Cyavano maharshiḥ |

is translated as follows:

"Welcher von dem grossen Rshi 'Fallen-macher' nicht bereitet (gedichtet) worden war, (der) Wortfuss (*padya*) wurde zuerst von 'Ameisenhaufen' hervorgebracht."

It would probably be too hazardous to infer from an allusion of this kind that the original Rāmāyaṇa had been written in prose by a Vedic author named Cyavana whose work fell into oblivion when the epic was put into verse by Vālmiki.

1, 45:³ *deargakap. yoga-vidhau dvijānām*
apṛāptam anyair Janako jagāma |

reads in the Tibetan:

¹ 49 COWELL, 50 LÉVI and PETERSON.

² 48 COWELL, 49 LÉVI and PETERSON.

³ 50 COWELL, 51 LÉVI and PETERSON.

"Zu dem Lehrertume im Yoga-Ritus der Brahmanen, unerreich von Andern, gelangte 'Gebären-macher'."

This second passage is not less interesting than the first; we point out that also in the *Brahmavaivarta-Purāṇa* (1, 16, 13 & 19) Cyavana and Janaka are named one after the other though they are praised there for other merits.¹

After this we proceed to give, with Dr. Wenzel's help, a specimen of a passage the original of which is no longer extant. In order to enable the reader to judge how much Amṛtānanda's supplementary verses deviate from the original, we select Āsvaghosha's introduction to the poem. This can not claim to be a pattern showing the author's power of speech and thought. As such we should have preferred one of those dialogues in which Āsvaghosha so brilliantly excels while he does not care, as the legend does, for expounding at length pure narrative matter. His stanzas may be rendered as follows into German verse:

(Buddha's Birth.)

1. Der König aus Ikshvaku's Stamme
Suddhodana, ein Śākya-Spross,
war Hareन्द्रa gleich an Güte,²
Ikshvaku gleich an Heerestrom,³
2. Die Königin glich Indra's Gattin
an lotusreiner Herrlichkeit;
sie war trotz ihres Namens Māyā
der Erde gleich an Festigkeit.
3. Zu ihr gesellte sich der König
gleichwie Vaiśravaṇa zu Śrī,
und sündlos wie die Himmelsmutter
empfing den Keim in Andacht sie.⁴

¹ *Cyavano jñāṇānāṃ ca cakāra bhagavān reṣiḥ |*
cakāra Janako yoga vidyāsamudbhavaṇām | 19 |

² 'Pleasant to mankind like hari-candra'; misunderstood in (the) Ch(inese version).

³ 'Equal in power (bala?) to Ikshvaku'; left out in Ch.

⁴ Lines 1, 2 and 4 are wanting in Ch.

4. Dann trat als Mutterglück-Verheissung
ein weisser Elephant im Traum
in ihren Leib: sie sah ihn kommen,
doch schmerzlos spürte sie ihn kaum.¹
5. Allmählig wuchs die Frucht und reifte
leidlos und ohne Müdigkeit,
bis Māya, bang um ihren Segen,
sich sehnte nach der Einsamkeit.
6. Da bat sie um des Herrn Erlaubniß,
ins Lambini-Gebölz zu gehn,
wo Baum und Bach zum Sinnen locken
und wo verschwiegene Lüfte wehn.
7. Der Fürst gewährte dies mit Freuden
und ging ins heilige Gemach,
um üble Folgen abzuwehren;²
dann sah er ihr beruhigt nach.
8. Doch seine Gattin ward im Haine
der nahen Niederknost gewahr
und wurde alsbald weich und sorglich
gebettet von der Zofenschaar.
9. Bei günstigem Gestirn entschwebte
— der Welt ein ewiger Gewinn —
ein Sohn dann wehenlos der Seite
der fromm-bereiten Königin.
10. Wie Pythä, Aurva und Māndhatṛ
aus Hand und Schenkel und Gesicht,
Kakshirat aus der Schultergegend,
so wundersam trat er ans Licht,

If from the specimens presented the reader has gained the conviction that the Tibetan translation is, for the reconstruction of the original, infinitely superior to the Chinese one, he will understand

¹ The first line is ignored in Ch.; instead of 'the white elephant' we find in Ch. 'the spirit'.

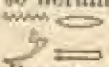
² Lines 2 and 3 are not represented in Ch.

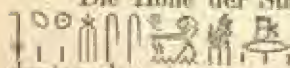
if in conclusion we venture to say that Dr. WENZEL, certainly could not do a greater service to Indian studies than by giving a literal translation of all parts of the poem which have been lost in Sanskrit. We all know that the importance of Aśvaghosha's *Buddhacharita* can scarcely be overrated as it is the only remnant of a literature which immediately preceded, and led to, the time when Sanskrit poetry reached its perfection. One half of the original we owe to Amṛtananda and to Professor COWELL; for the other half we hope are long to thank Dr. WENZEL.

Die Wiener Statue des Namarut.

Von

Dr. A. Dödekind.

Die durch den Entdecker des trilinguen Dekretes von Kanopus, Professor Dr. LEO REUXISCH, ebenfalls entdeckte, zuerst publicirte und allmählig so berühmt gewordene Statue des 'Nimrod', wie BRUNSEN den Namen  las ('Namaruth' bei REUXISCH, 'Nimrut' und 'N'm'ry' bei v. BIRROMANN) befindet sich gegenwärtig, nach ihrer Uebersiedlung aus Miramar, im kunsthistorischen Hof-Museum zu Wien im Saale 1, wo sie nun sub Nr. xxviii auf einem 0.92 Meter hohen Postamente derart festgemauert ist, dass sie von sämtlichen Seiten bequem besichtigt werden kann.

Die Höhe der Statue dieses in hockender Stellung befindlichen  'Sohnes des Königs Ramses, Obercommandanten der gesamten Streitkräfte' beträgt 0.777 Meter, der weiteste Horizontal-Umfang 1.255 Meter, und alle vier Verticalflächen sind mit bis jetzt noch immer — wegen technischer Unzulänglichkeiten des herrschenden Satzes — ungenau publicirten Hieroglyphentexten bedeckt.

Seit 1865, seit zuerst auf diese in hohem Grade interessante Statue von REUXISCH in seinem Werke *Die ägyptischen Denkmäler in Miramar* aufmerksam gemacht wurde, bis heute, also Jahre lang selbst nach dem Erscheinen von MASPERO's auf diese Statue eingehend Bezug nehmendem Aufsatze 'Les momies royales de Déir el-Bahari', der im 1. Bande der *Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire, sous la direction de*

M. MASPERO zu Paris 1869 erschienen, herrscht über den Namen von Namarut's Mutter nicht volle Klarheit.

Man hätte erwarten dürfen, dass v. BERGMANN denn doch in seinem 1890 (in der *Zeitschrift*, 28. Band, p. 34 ff.) erschienenen Aufsätze „Die Statue des königlichen Sohnes des Ramses N'mrüt“ diese so oft und eindringlich ventilirte Frage endlich vermöge eines aufmerksamen Betrachtens des Originaltextes ein für alle Mal klar gestellt hätte. Und um so eher hätte man dies hoffen können, als v. BERGMANN seine Monographie eigens mit den Worten beginnt: „Die auf den Tafeln 3 und 4 meiner Hieroglyphen-Inschriften veröffentlichten Texte der Statue des königl. Sohnes des Ramses N'mrüt bedürfen mehrfacher Berichtigungen“, weil, wie er zur Entschuldigung beifügt, das Denkmal früher in Miramar in einem halbdunkeln Vestibule gestanden hatte. Trotz der gegenwärtigen besten Beleuchtung der Statue hat aber v. BERGMANN eben bezüglich des Namens von Namarut's Mutter in seiner 1890 erschienenen Publication genau dieselben Fehler wie 1879 producirt.

Noch in MASPERO's eben erwähntem Aufsätze zeigen sich auf S. 719 die zur Untersuchung angeführten Stellen von der in Rede stehenden Statue als nicht im Einklang mit dem Originaltexte. Hiedurch bereitet sich MASPERO bei der Analyse des sogleich zu beleuchtenden und von BAUENH einst. „Pallaseharnas“¹ (oder Pallaseh-nisu) gelesenen Eigennamens die überflüssigsten Drangsalirungen. Ein recht genauer Blick auf die verschiedenen Stellen, wo dieser Name auf unserer Statue vorkommt, hätte manchen Irrthümern vorgebeugt.

In v. BERGMANN's *Hieroglyphische Inschriften*, gesammelt während einer im Winter 1877/78 unternommenen Reise in Aegypten, sagt er im April 1879 im Vorworte: „Die ersten zwölf Tafeln enthalten Texte aus dem Museum in Miramar, welche theils inedit, theils sehr incorrect u. s. w. publicirt sind.“ Auf der unteren Hälfte von Tafel iii und auf der oberen Partie von Tafel iv publicirt er


¹ *Geschichte Aegyptens unter den Pharaonen*. Vorwort Seite x: „Pallaseharnas . . . Nimrod . . . sind Reizt assyrische Gestalten, welche fortan mit der Geschichte Aegyptens im engsten Zusammenhange stehen werden.“ cf. p. 645 u. 819.

nun trotzdem selber mehrfach incorrect den auf der Vorder- und Rückseite der in Rede stehenden Statue befindlichen Text. Von den sonstigen Texten dieses Denkmals, nämlich den auf der rechten sowohl, als linken Seite eingemeisselten Hieroglyphen-Inschriften gibt er aber in diesem Werke gar nichts bekannt, wiewohl man von ihm auch diese Publication billig umso eher hätte erwarten sollen, als er auf S. 4 ausdrücklich bemerkt: „Hätte Brugsch der vollständige Text des Bildwerkes in Miramar, den ich auf Tafel m und iv gebe, vorgelegen, so würde er¹ u. s. w.“

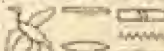
Behufs Orientirung über die historische Bedeutung unsers Denkmals spricht sich v. BERGMANN auf S. 4 und 5 nun folgendermassen aus: „Zu den schwierigsten und wenigst aufgehellten Abschnitten der ägyptischen Geschichte zählen die Zeiten der letzten Ramessiden und der xxi. Dynastie. Es ist Brugsch' grosses Verdienst, neues Licht in dieses Dunkel durch die Veröffentlichung einer Reihe bisher unbekannter gleichzeitiger Denkmäler gebracht zu haben. Zu diesen gehört eine Porzellantafel der ehemaligen Sammlung Posso in Cairo, deren Inschrift (s. *Zeitschrift* 1876, p. 163) den „königlichen Prinzen des Ramses, den General von Kriegen, den Häuptling T'et-hor-auf-anx und die königliche Prinzessin T'et-an-nub-aus-anx als Zeitgenossen Scheschonq i. nennt. Nach Brugsch' gewiss richtiger Ansicht gehört das vorgenannte fürstliche Geschwisterpaar der Descendenz der xx. thebanischen Dynastie an, die nach ihrem Sturze durch die Oberpriester des Amon in der Verbannung eine ruhmlose Existenz fristete und bemüht war, mit Hilfe der Assyrer sich wieder des Thrones zu bemächtigen. Der Verfasser des vorgenannten Aufsatzes unterlässt nicht, auf ein hiehergehöriges Denkmal der Sammlung in Miramar, eine Sitzfigur aus Granit, aufmerksam zu machen, deren stellenweise fast unleserliche Inschriften den Namen eines königlichen Sohnes des Ramses, Nimrod, enthalten, und bemerkt, dass „dieser Nimrod ein Bruder des Prinzen T'et-hor-auf-anx war, und dass ihre Mutter, die Gemahlin des Königs Ramses unbekannter Zahl, wahrscheinlich eine Tochter Nimrod's, d. i. des Vaters von Scheschonq' gewesen sei. Hätte Brugsch der vollständige Text des Bildwerkes in Miramar,

den ich auf Tafel iii und iv gebe, vorgelegen, so würde er damals die Vermuthung, dass die Gemahlin des Königs Ramses eine Tochter Nimrod's war, nicht geäußert haben. Er corrigirt sie denn auch in seiner *Geschichte Aegyptens* (s. die Geschlechtstafel zu S. 642) nach der von LERSIUS im Königsbuche unter Nr. 785 gegebenen Legende, indem er folgende richtige Geschlechtsfolge aufstellt:


König der Assyrer		
Panreschnes (oder Pallasch-nisu)		
Ramses XVI.		Tochter
Prinz	Prinzessin	Heerführer
T'et-hor-auf-anx	T'et-an-nub-aus-anx	Nimrod'


v. BERGMANN erklärt es hier also noch für richtig, dass der Obercommandant „Panreschnes“ der Grossvater von Nimrod sei, verbessert aber stillschweigend in seinem oben citirten, 1890 in der *Zeitschrift* erschienenen Aufsätze bei der Uebersetzung des Textes auf der Vorderseite der in Rede stehenden Statue: „Seins Mutter, die Tochter eines Anführers, Puršus die Wahrhaftige.“ Nun heisst der Name aber, wovon der Beweis von nicht weniger als drei Seiten der Statue zu erbringen ist,  Pi-ta-raš-nes, d. h. „das Land freut sich über sie“.

Diese Thatsache hatten die Aegyptologen, welche bis jetzt über die Namarut-Stele geschrieben, sämmtlich verkannt.

Schon das sprachliche Unbehagen, welches mich bei dem Gedanken überkam, dass Nimrod's Ahnherr  geheissen haben sollte, brachte mich (Herrn G. MASZEO dagegen nur der ins Treffen geführte „usage constant des généalogies“) in erster Linie auf die Idee, dass dieses der Name von Nimrod's Mutter sein dürfte, und dass es ganz unmöglich wäre, dass der „Schwiegervater“ jenes mysteriösen Phrao Ramses diesen ihm, obwohl von so berufener Berliner Seite beigelegten Namen gehabt haben könnte.

In Wirklichkeit heisst denn auch Nimrod's „Mutter“, und nicht, wie einst BRUGSCH und v. BERGMANN angenommen hatten, der „König(?)“

der Assyrer'  Pi-ta-raš-n-es 'die Freude des Landes über sie'.

Wem fiel hierbei nicht augenblicklich als ein so schönes Namen-Gegenstück der Name der kleinen Prinzessin von Bachtan  Bent-ent-raš 'die Tochter der Freude' (Bachtan-Stele Z. 9) ein?

Dass eben manchem sich weiterpflanzenden Irrthume durch eine genaue Betrachtung des Urtextes hätte vorgebeugt werden können, zeigt auch folgender Fall: Auf den Papyrus Nr. 3876 in Wien beziehen sich die Worte von THUZODON BIRT (*Das antike Buchwesen* etc. — Berlin 1882, p. 49):

„Zur Aufbewahrung der Rollen dienen hier Krüge, die je neun Stück fassen. Ferner hat es den Anschein, als ob hier auch schon verschiedene Rollenformate unterschieden würden.“

Mit Bezug hierauf fügt Birt in einer Anmerkung hinzu: „Aus dem ersten Krüge werden aufnotirt: 1. Die Denkschriften des [Hauses] Königs Rā-user-maāt meri Amon in der Amonstadt; 2. die andere Rolle etc.; 3. die vier kleinen Rollen etc.“ Hieraus wird dann seltsamer Weise zusammenaddirt: „Die Summe der Rollen, welche sich in dem Krüge befanden, der die Schriftstücke enthielt, neun.“ BRAUSCH schliesst, dass die „Denkschriften“ unter Nr. 1 aus vier Theilen, d. h. Rollen bestanden haben müssen. Wenn dann aber von diesen vier, nicht als solche bezeichneten Rollen, die vier „kleinen“ unterschieden werden, so gab es anscheinend zwei verschiedene Formate, von denen das erstere „nicht kleine“ grosses oder normales Mass hatte.“ Soweit Birt. Das Documenten-Verzeichniss beginnt jedoch bereits in der dritten Zeile, wo die Zahl 2 in dem Passus „die beiden Urkunden, welche“ etc. deutlich sichtbar ist. Daran schliesst sich mit Zeile 6 ein drittes Schriftstück an. Indem zu diesen drei Rollen obige sechs von Birt aufgezählte Documente hinzukommen, ergibt sich ohne Kunstlei die Stückzahl neun. So entfällt hier die „seltsame Addition“, wie dort die „acht assyrische Gestalt Pallasch-nisū“.

Anzeigen.

C. BEZOLD, *Catalogue of the Cuneiform Tablets in the Kouyunjik Collection of the British Museum*. By —. Volume 1—II. Printed by order of the Trustees. 1889—1891. — xxxi+420; xxiv+421 — 900. 4°.

The Tell el-Amarna-Tablets in the British Museum with autotype facsimiles. Printed by order of the Trustees 1892. [Einleitung und Inhaltsangabe von Dr. BEZOLD und Dr. E. A. WALLIS BUDGE, das Uebrige von Dr. C. BEZOLD allein.] — xciv+157+1. 24 Tafeln. 4°.

CHARLES BEZOLD, *Oriental Diplomacy*. Being the transliterated text of the Cuneiform Despatches between the Kings of Egypt and Western Asia in the xvth century before Christ, discovered at Tell el-Amarna and now preserved in the British Museum. With full Vocabulary, Grammatical Notes etc., by —. London. LUKAC AND CO. 1893. xlv+124. 8°.

Der erste Band des *Catalogue* erschien im Jahre 1889, der zweite 1891, die *Tell-el-Amarna-Tablets* 1892, und in demselben Jahre [resp. i. J. 1893 der Buchhändler] die *Oriental Diplomacy*. Diese Zahlen zeugen mehr als irgend etwas sonst von der unermüdlichen, erfolgreichen Arbeitslust BEZOLD's. Im British Museum wird gearbeitet und sicher von Wenigen mehr als von ihm. BEZOLD hat, wie STRASSMAIER, in uneigennütziger, fast möchte man sagen aufopfernder Weise, den grössten und kostbarsten Theil seiner Zeit Arbeiten gewidmet, vor denen Andere zurückschrecken, weil sie einerseits zu ‚langweilig‘, andererseits zu langwierig sind und nicht von heute auf morgen Kränze für die nach Lorbeeren verlangende Stirne

erwerben, die aber doch unbedingt gemacht werden mussten und müssen, wenn die Assyriologie die Gleichberechtigung mit den übrigen alten Zweigen der orientalischen Philologie erringen soll, nach der sie von Jahr zu Jahr mit mehr Energie und jedenfalls auch mit mehr Berechtigung strebt. Solche Arbeiten können nur ausserordentlich fördern, was man nicht von einer ganzen stetigen Flut phantastischer Schriften aus allen Weltgegenden sagen kann, die den assyrischen Karren in den Sumpf fahren, aus dem er immer nur mit Mühe wieder herausgerissen wird. Wer daran denkt, wie wir vor dem Erscheinen des *Catalogue* im British Museum zu arbeiten gezwungen waren, planlos, tappend, wie ein Verirrter dem Ungefähr und der Willkür preisgegeben, der wird sich eines herzlichen Dankes gegen den Verfasser nicht erwehren können, der nicht nur das grosse Werk der Catalogisirung kühn in Angriff genommen hat, sondern auch rasch und stetig seinem einstigen Ende entgegenführt. Es ist für Jeden, der die Art der Wirksamkeit des Verfassers kennt, nicht nöthig zu bemerken, dass keiner befähigter war, die Arbeit zu leisten als er, und das British Museum darf man dankend beglückwünschen, welches ihn für dieselbe gewann. Der grosse Umfang des *Catalogue* und die Art dieses Werks verbieten es natürlich, es weitläufig zu besprechen. Das ist auch um so unnöthiger, als die Verwaltung des British Museum in zuvorkommendster Weise den Preis so niedrig bemessen hat, dass fast jeder, den assyrische Texte interessieren, selbst das Werk zu kaufen in der Lage sein dürfte und sich so selbst einen Begriff von dem darin Gebotenen zu machen. Dem eigentlichen Catalog ist ein Verzeichniss der in den fünf Bänden der *Cuneiform Inscriptions of Western Asia* veröffentlichten Texte vorausgeschickt mit Angabe ihrer Registrationsnummer. Dafür sei dem Verfasser ganz besonders gedankt. Der Catalog selbst registrirt in Band I, K 1 bis K 2191, in Band II, K 2192 bis K 8162, nicht ohne dass der äusseren Beschreibung und knappen Inhaltsangabe, wo dies dem Verfasser wichtig schien, grössere oder kleinere Auszüge beigegeben wären. Das ist um so dankenswerther, da ja gewiss noch manches Jahrzeit vergehen wird, bis alles im British

Museum aufgespeicherte Material an Keilschrifttexten gedruckt sein wird. Unter solchen Umständen möchte man auf die Gefahr hin, unbescheiden genannt zu werden, fast eine Bitte, noch mehr zu geben, aussprechen. Wenn möglich, selbstverständlich. Eine so passende Gelegenheit dazu bietet sich nicht immer.

Auch die Wichtigkeit der zweiten Publication kann nicht überschätzt werden. Die ersten Textpublicationen aus dem Tell el-Amarna-Schatze des British Museum durch Budge hatten ein brennendes Verlangen nach den übrigen Texten hervorgerufen. Schön, dass diese jetzt, wo sie dem grossen Publicum in gewissenhaft und sorgfältig ausgeführten Copien vorliegen, deren Herstellung eine nicht gewöhnliche Fertigkeit im Lesen erforderte, z. T. zugleich in Lichtdruck so publicirt worden sind, dass sie der Gefahr subjectiver Lesung entrückt werden. Die Einleitung und Inhaltsangabe sind eine vortreffliche Hilfe für's Studium, um so mehr, da sich Bezold der Unterstützung Dr. Budge's zu erfreuen hatte, der gleich hervorragend als vielseitiger Gelehrter wie als praktischer Geschäftsmann, offenbar aus seinen ägyptologischen Materialien alles Wissenswerthe in allgemein verständlicher Form beigezeichnet hat und, da er selbst, obgleich Aegyptologe, doch ebenfalls als Assyriologe thätig war, gewiss auch in dieser seiner Eigenschaft rathend und fördernd eingreifen konnte. Im Einzelnen kann man natürlich anderer Meinung sein. Sehr schön, dass dem Werk ein Eigennamenverzeichnis beigegeben ist, welches auch die Berliner Tell el-Amarna-Texte berücksichtigt. Verführerisch war es, auf p. 146 zu *W(?)āšdata* persisches *Vahyazdata* (Behistun) zu stellen, wenn auch nur wegen der gleichen Endung *-data*. Ich vermute gewiss mit Recht, dass lediglich dies das *tertium comparationis* für Bezold war. Aber wie kommt ein Perser nach Palästina im 15. Jahrhundert vor Christi Geburt? Und trotzdem könnte in der Zusammenstellung ein Kern Richtigkeit liegen: Wie *Šuārdata* neben *W(?)āšdata* nahe legt, sind die beiden Namen wohl sicher (mit Bezold) zu zerlegen in *Šuār+data* und *W(?)āš+data* und, wenn auch nicht beide persisch, so doch vielleicht (mit anderen Namen auf den Tell el-Amarna-Tafeln, deren indogermanisches Aussehen Bezold

aufgefallen ist) wenigstens indogermanisch, nämlich hittitisch, d. i. wie ich mit immer grösserer Sicherheit glaube behaupten zu können, altarmenisch: *-data* (für *datā?*) könnte dann in der That bedeuten 'gegeben'. Ich würde dies viel sicherer sagen können, wenn mir nicht die Form des ersten Theils der zwei Namen zum Theile noch unerklärlich wäre. Vielleicht gelingt es einmal, einen Zusammenhang zwischen *Šuar-* und *Σα(ν)*- in *Σα(ν)αζ* (= *Šuan-nazi* aus *Šuar* oder *Šuae-nazi?*) und *W(?)as* und *Οα-* oder *Α-* in kilikischen Eigennamen nachzuweisen.

Hat das oben erwähnte Werk seinen Hauptwerth als Text-edition, so enthält die *Diplomacy* die Summe dessen, was wir daraus für Grammatik und Lexicon gewinnen, vor Allem in p. xi—xli der Einleitung, in der Bezold die grammatischen Eigenthümlichkeiten der Texte zusammenstellt. Wenn ich hieran Etwas aussetzen wollte, so wäre dies insbesondere, dass Bezold nicht immer genügend berücksichtigt hat, dass diese Briefe meist von Leuten geschrieben sind, deren assyrische Kenntnisse an unsere englischen oder französischen Schulkenntnisse nicht im Entferntesten heranreichen, und wir daher von vorn herein, wie das ja auch in zahlreichen Fällen (vgl. besonders ZIMMER'S Arbeiten) nachgewiesen ist und auch Bezold selbst vielfach annimmt, mit der Möglichkeit von Kanaanismen rechnen müssen. So dürfen *šabut* (Brief 13, 8+17+19), *šakan* (13, 8), *šupar* (26, 18; 33, 15) etc. (s. *Diplomacy* xxix) durch die kanaänische Perfectform *šp̄* (*šp̄p̄?*) und sicher *daglati*, *paṣṣati* etc. (s. *ib.* xxx) durch *ṣp̄p̄* hervorgerufen sein. Auch zu dem Vocabular hätte ich Mancherlei zu bemerken: *Illū* in 82, 39 und 18, 16 = 'jener'? Warum nicht 'längstvergangen'? Die Bedeutung, die dies Wort in den Achämenidentexten hat, ist sonst noch nicht nachgewiesen. *Anšabtu* wirklich: *אנש-אב*? *Zuru*, resp. *Zu'ru* (ev. *Zuḥru*) ist wohl kanaänisch, = *צו*, wie schon von Anderen bemerkt worden ist. *Kiri(s)tu* = 'Festgelage' = *כיר* (Lehnwort?). Von **karū* = *כר*? *Kalu* = 'ganz', nicht *kalu*. Prächtig wäre es, wenn die Identität von *kamiru* mit *כמו* = *כמו* bewiesen werden könnte. Die kanaänischen Glossen, welche die Briefe enthalten, sind grösstentheils richtig erklärt. Statt eines arab. *أب* möchte ich aber zur Erklärung von *a(i, u)ʿ(h)-ru-un-u* (hinter

izzic-mi arkîu als Glossa) vielmehr den Stamm ܐܪܬܐ herbeiziehen. Also lies *ah-ru-un-u* für ܐܪܬܐ? *Ba'zû* doch wohl schwerlich von ܐܪܬܐ [S. jetzt ZIMMER in ZA VII, 354.] Oh *lahû* = 'Backstein' nicht assyrisch-babylonisch sein soll? Abgesehen von dergleichen Einzelheiten, die an jedem Buche anzusetzen sind, kann man der ganzen Arbeit des Verfassers nur zustimmen. Es wäre sehr wünschenswerth, wenn die Berliner Texte bald eine ähnliche Bearbeitung erführen.

Dem Verfasser zum Schluss ein herzlicher Dank für seinen reichen Segen. Möge ihm die staunenswerthe Leistungsfähigkeit noch lange erhalten bleiben und möchte er Kraft genug besitzen, um ohne Schaden für seinen Körper seine Aufgabe zu vollenden.

MARBURG i. H.

P. JENSEN.

NÉANDRE DE BYCANCE NORAYE. *De l'urgence d'une édition critique des textes arméniens*. Roma 1892. 8°. — 12 pg. (Reale accademia dei Lincei. Estratto dai Rendiconti. Seduta del 18. Dicembre 1892.)

So klein an Umfang diese Abhandlung ist, so wichtig ist sie durch ihren Inhalt und die Tragweite der in ihr entwickelten philologischen Grundsätze. Der Verfasser, der seit einem Vierteljahrhundert mit kritischen Ausgaben mehrerer armenischer Schriftsteller beschäftigt ist und bereits öfter Proben seiner Arbeiten in dieser Richtung mitgetheilt hat (vgl. diese *Zeitschrift* v, S. 186) zeigt uns die Mangelhaftigkeit der aus den armenischen Texten geflossenen Uebersetzungen und die Nothwendigkeit einer kritischen Verbesserung dieser Texte selbst, wobei er die Grundsätze, welche ihn bisher bei seinen Arbeiten geleitet haben, in Kurzem entwickelt. Er führt uns dann als Probe seiner kritischen Verbesserungen fünf Stellen aus armenischen Autoren vor, nämlich drei Stellen aus Moses Chorenatschi, eine Stelle aus Anania Širakuni und eine Stelle aus der alten armenischen Uebersetzung des Philo.

Die drei Stellen aus Moses Chorenatschi sind: 1. Geschichte I, 23 (vgl. die Besprechung dieser Stelle von G. CHALATHIANTE oben S. 25): *ܐܬܬܐ ܥܪܡܢܐܝܬܐ ܕܥܪܡܢܐܝܬܐ ܕܥܪܡܢܐܝܬܐ ܕܥܪܡܢܐܝܬܐ*, die er nach der Stelle in der Chronik des Eusebius (ed. AUGER,

Venedig 1818, 1, pag. 21): *սխեռասան ամ եկեայ* (*Սենեքերիմ*) և նենգ զարեւալ նմա յիսմե օրգայն *Ադամեզանեայ* փախանէր in *իսկ Ադամեզանե* (= Adramel) emendirt. — 2. Geschichte II, 87: բայց *Տըրատայ* հաստատեալ իւր գեղեմագորպեանն *Լիբրատան* երկրորդ, և վերակայուա յինքնեկ թաղեալ, զառնայ ի Հայր, wo er verbessert: բայց *Տըրատայ* իւր հաստատեալ գեղեմագորպեանն *Լիբրատան*, երկրորդ և վերակայուա յինքնեկ թաղեալ, զառնայ ի Հայր (*երկրորդ* = *Alter ego*). 3. Geographia (Venedig 1881, p. 40): *ստի թէ Բրաւէն Ուրոյ մասն ինչ ի Համայնցոյցն և ի Հրեկոյ առեալ ընտեկցոյց փառաւք առ Կապից, welche Stelle er mit Bezug auf Eusebins (p. 124): Ուլրոս քման ինչ ի Համայնցոյց և ի Հրեկոյ առ, և ընտեկցոյց ի Սլիւան առ Կապից ծախն und Michael Asori (ed, Jerusalem 1871, p. 71): Բրաւէն Ուրոս իտալաւորն Պարսից հապանդեալ զՀրեայն, և ապա քման ընտեկցոյց առնիմ եր ծախն Կապից Սլուանա քաղաք folgendermassen emendirt: *ստի թէ Բրաւէն Ուրոյ մասն ինչ ի Համայնցոյց և ի Հրեկոյ առեալ ընտեկցոյց առ Սլիւանաք Կապից*.*

Die Stelle aus Anania Širakuni ist auf p. 19 der Petersburger Ausgabe von 1877 (*Լիւանայի Տիրախանայ մեաջորդք ըմեկոյ*): *Երեսոնդէն Սերբի փիլիսոփայ Լիւանայի ըմեկն Կոչրատեալ առաքելոյն ածնեղիւր արար քմն և առաներեւակն լուծն Համայնցոյց*. Sie wird mit Bezug auf Eusebins (p. 158): *Կոչրատան Եռաքելոյն ածնեղիւր, և Երեսոնդէն մեր իրի փիլիսոփա Լիւանայի, Լիւանայի պաշտաման փուն հրամանին պատասխանայ էտան* — also verbessert: *Երեսոնդէն մեր իրի փիլիսոփայ Լիւանայի, ըմեկն Կոչրատեալ Եռաքելոյն ածնեղիւր, արար քմնեւտանեւրեակն լուծն Համայնցոյց*.

Die Stelle aus Philo (= *Փիլոնի Լիւրայեցոյ ըմեկն երեք լեւ ի լոյս ընծայեալք*, Philonis Iudaei sermones tres hactenus inediti, et in de providentia et in de animalibus ex Armenia versione in Latinum fideliter translati per J. B. AUCHER, Venetis 1822, 4^o) findet sich p. 11: *քանզի և Հրեկոյ արեւային Սմիւն ցլաւ, ցխաւաւ, զանդաւզա առայ յառաջ քան զաշխարհս զայ: . . . Պիլմազարան Սմն աղբայրդին զմիւս և զյառաքելութիւն և զյարմարութիւն, wo AUCHER übersetzt: Pythagoras (et) Mnēs regis filius. NORAYE verbessert: *Պիլմազարան Սմնաւորոյ օրդին, Pythagoras Mnēsarchi filius* (Πυθαγόρας ὁ Μνησάρχου).*

Kleine Mittheilungen.

Ein Ladenschildpaar in Nanking. — Nahe dem Südtore Nankings in der zweiten Seitenstrasse links findet sich ein Schildpaar, wie die meisten derselben in die Strasse hercinhängend, das in sprachlicher Beziehung Aufmerksamkeit beansprucht. Professor G. Schlegel hat seinerzeit im *T'oung pao* einige Beispiele gebracht, um zu zeigen, wie leicht man bei solchen Aufschriften in Uebersetzungsfehler gerathen kann, wenn man, wie er sich ausdrückt, das Chinesische nicht spricht, beziehungsweise nicht gesprochen hat. Bei dem in Rede stehenden Schildpaar sieht man recht deutlich, worauf es eigentlich ankommt. Die beiden Tafeln bilden ein *chào p'ái* 招牌 oder, wie man auch sagt, ein *mòu t'ing* 賣東西 ein Schild, das über die im Laden feilgebotenen Waaren Aufschluss gibt. Als ich mit meinem Nankinger Sein-seng durch diese Strasse ging und das Schild las, fragte er mich, ob ich dasselbe verstände und antwortete auf meine Auseinandersetzung *p'ü t'è* = 'richtig'. Er selbst gestand mir nachher, dass er sich deshalb über meine Auffassung informiren wollte, weil man bei diesem Schild leicht in eine Falle gerathen könne. In gleicher Weise richtete mein Hausherr, ein Ho-schang, dieselbe Frage an mich, als er meine Aufzeichnung sah und ausserte sich ebenfalls zustimmend zu meiner Erklärung. Die Aufschriften sind:

棉
夏
布
疋

東
西
洋
貨

Ich setze nun Jemanden voraus, der nach der Bedeutung der einzelnen Charaktere an sich eine Uebersetzung geben will. Man hat da:

*tōng*¹ = ,Ost, Sonnenaufgang, Ehrenplatz',

sī = ,West, westlich, ausländisch',

iāng = ,Ocean, ausländisch, ungeheuer, weit',

hō = ,Güter, Waaren, Vorrath',

mei = ,Baumwollpflanze',

hi = ,Sommer, ein Zuname',

pà = ,Tuch, Stoff von irgendwelcher Art, ausbreiten, veröffentlichen'

p'ī = ,ein Stück (= Rolle) Tuch'.

Indem man *tōng sī* ,Ost, West' auffasst = ,Alles, was zwischen Ost und West liegt', könnte man auf Grund der Bedeutungen übersetzen wollen:

„Alle Arten ausländischer Waaren, baumwollene Sommerstoffe.“

Jemand, der nach einem der vielen Sprachbücher von der chinesischen Umgangssprache Kenntniss genommen, dürfte in anderer Weise übersetzen wollen. Er wird sich nämlich erinnern, dass

tōng-sī = ,Gegenstand, ein nichtswürdiger Kerl'

bedeutet und mit Rücksicht auf die parallele Stellung von *mei-hi* zu *tōng-sī* voraussetzen, in *mei-hi* stehe *mei* zu *hi* in derselben Relation, wie *tōng* zu *sī* in *tōng-sī*. Er wird sich nun vielleicht erinnern: *mei-i-ihāng* 綿衣裳 bedeute ,wattirte Kleider, die im Winter getragen werden', und demnach annehmen — was im Chinesischen thatsächlich nicht selten der Fall ist — es liege hier einfach eine Verwechslung der an sich absolut gleichlautenden Charaktere vor und es stehe 棉 einfach für 綿 und wird demnach übersetzen wollen:

„Gegenstände und ausländische Waaren, Winter- und Sommerstoffe.“

¹ Die Transcription bezieht sich auf die Nankinger Aussprache. Der Laut *ei* klingt nicht wie deutsches *ei*, sondern das *i* ist dem *e* ausgeschliffen, und es ähnelt der Klang dieses *ei* dem deutschen *eh*!

Doch jede dieser beiden Uebersetzungen ist unrichtig, wie man durch thatsächliches Sprechen erkennt, beziehungsweise nach dem Rhythmus empfindet.

Die erste Schwierigkeit liegt in *hiq*.

Nun ist aber *hiq-pà* = ‚grasscloth‘, wofür auch *mǎ-pà* gebraucht, beziehungsweise 麻布 lit. ‚Hanftuch‘ oder 蓆布 ‚Sesamtuch‘ geschrieben wird; *pà-p'í* bezeichnet ‚Baumwollwaren, Zeuge‘. Ferner wird durch *si-iáng* ‚ausländisch‘, insbesondere ‚europäisch‘, durch *tōng-iáng* = ‚japanisch‘ bezeichnet, z. B. in *tōng-iáng ch'í* = ‚Jinriksha‘. Hier dürfte nun *tōng-iáng* und *si-iáng* im weiteren und mehr ursprünglichen Sinne von *tōng* und *si* gemeint sein, nämlich ‚ausländische Güter, die von der japanischen und von der europäischen Seite kommen‘.

Man dürfte nun leicht auch den Grund finden, warum für ‚Baumwollentuch‘ nicht der sonst gebräuchliche Ausdruck 花布 *hǎq-pà* zu Grunde liegt, sondern *meín-pà*, wenn man für *hiq-pà* das identische *mǎ-pà* setzt.

Im Sinne unserer europäischen Denk- und Auffassungsweise hat man demnach diese Aufschrift sich so zurechtzulegen:

tōng iáng hǎq, si iáng hǎq
meín pǎ p'í, hiq pǎ p'í

oder auch nach Art der üblichen Schreibweise, wie: ‚auf der Ost- und West-Seite‘:

tōng & si iánghǎq
meín & { hiq } -pǎp'í
mǎ { }

und die richtige Uebersetzung muss demnach lauten:

‚Ausländische Baumwollen- und Leinen-Zeuge.‘

Man sieht hieraus, dass der Chinese für diese deutsche Aufschrift nicht etwa sagt: *iáng meín mǎ pǎ p'í* 洋棉麻布疋.

Nanking, Jänner 1893.

Dr. F. KERNERT.

Eine indische Fabel bei den Suahelis. — In der März-sitzung der Berliner Gesellschaft für Erdkunde sprach, wie ich dem Zeitungsbericht entnehme, Herr Dr. C. G. BÖTTNER über die epischen und lyrischen Dichtungen der Suaheli von Ostafrika. Dabei trug er aus einer von ihm entzifferten Suaheli-Handschrift auch folgende Fabel vor:

„Auf einem am Meeresstrande wachsenden Feigenbaume hatte ein Affe sein Heim aufgeschlagen. In den salzigen Wogen tummelte sich oft ein Hai, dem der Affe zuweilen die wohlschmeckenden Feigen zuwarf. Das Verhältnis des Landbewohners zu dem Wasserbewohner wurde dadurch mit der Zeit recht herzlich. Eines Tages kam der Hai wieder und lud den Affen zu einer Festlichkeit ein, die er dem Freunde zu Ehren in seiner Meeresheimat veranstalten wolle. Der Affe bestieg denn auch den Rücken des Fisches und segelte vergnügt mit ihm von dannen. Sobald aber das Land ausser Sicht war, erklärte der Hai, dass er vorhin nicht die Wahrheit gesagt habe. Nicht zu einem Feste habe er den Affen geholt, sondern um ihn zu schlachten, da der König der Haie schwer erkrankt sei und nur durch den Genuss eines Affenherzens gerettet werden könne. Der Affe sah das Kritische der Situation wohl ein, entfliehen konnte er nicht, doch er wusste Rat. Mit bedauerndem Tone erklärte er, dass er nach der Gewohnheit der Affen sein Herz an dem Feigenbaume aufgehängt habe, dem König also leider nicht helfen könne. Nach einigem Hin- und Herreden brachte ihn der Hai ans Land zurück, damit er das vergessene Herz hole. Der Affe kletterte schloounigst auf den Baum und erzählte dem Hai, als dieser nach längerem Warten zum Aufbruch trieb, eine neue Fabel, welche dann die Nutzanwendung bringt.“

Eben diese Fabel findet sich nun mit unwesentlichen Abweichungen auch schon im indischen Pañcatantra. Vgl. BESREV, *Pan-tschatantra* II, S. 285 ff.

Am nächsten scheint der Gedanke zu liegen, dass wir in der Suaheli-Erzählung nur eine Abzweigung der arabischen Uebersetzung des indischen Fabelwerkes zu erblicken hätten. Bei näherem Zusehen erscheint aber der Sachverhalt in anderem Lichte. Der hinter-

Doch jede dieser beiden Uebersetzungen ist unrichtig, wie man durch thatsächliches Sprechen erkennt, beziehungsweise nach dem Rhythmus empfindet.

Die erste Schwierigkeit liegt in *hiq̄*.

Nun ist aber *hiq̄-pù* = ‚grasseloth‘, wofür auch *mā-pù* gebraucht, beziehungsweise 麻布 lit. ‚Hanftuch‘ oder 蔴布 ‚Sesamtuch‘ geschrieben wird; *pù-p'ì* bezeichnet ‚Baumwollwaaren, Zeuge‘. Ferner wird durch *si-iāng* ‚ausländisch‘, insbesondere ‚europäisch‘, durch *tōng-iāng* = ‚japanisch‘ bezeichnet, z. B. in *tōng-iāng ch'ì* = ‚Jinriksha‘. Hier dürfte nun *tōng-iāng* und *si-iāng* im weiteren und mehr ursprünglichen Sinne von *tōng* und *si* gemeint sein, nämlich ‚ausländische Güter, die von der japanischen und von der europäischen Seite kommen‘.

Man dürfte nun leicht auch den Grund finden, warum für ‚Baumwollentuch‘ nicht der sonst gebräuchliche Ausdruck 花布 *hōq̄-pù* zu Grunde liegt, sondern *mein-pù*, wenn man für *hiq̄-pù* das identische *mā-pù* setzt.

Im Sinne unsrer europäischen Denk- und Auffassungsweise hat man demnach diese Aufschrift sich so zurechtzulegen:

tōng iāng hōō, si iāng hōō

mein pù p'ì, hiq̄ pù p'ì

oder auch nach Art der üblichen Schreibweise, wie: ‚auf der Ost- und West-Seite‘:

tōng- & si- iānghōō

mein- & { hiq̄ } -pùp'ì
 { mā }

und die richtige Uebersetzung muss demnach lauten:

‚Ausländische Baumwollen- und Leinen-Zeuge.‘

Man sieht hieraus, dass der Chinese für diese deutsche Aufschrift nicht etwa sagt: *iāng mein mā pù p'ì* 洋棉麻布疋.

Nanking, Jänner 1893.

Dr. F. KERNST.

Eine indische Fabel bei den Suaheli. — In der Märzszung der Berliner Gesellschaft für Erdkunde sprach, wie ich dem Zeitungsbericht entnehme, Herr Dr. C. G. BOTTNER über die epischen und lyrischen Dichtungen der Suaheli von Ostafrika. Dabei trug er aus einer von ihm entzifferten Suaheli-Handschrift auch folgende Fabel vor:

„Auf einem am Meeresstrande wachsenden Feigenbaume hatte ein Affe sein Heim aufgeschlagen. In den salzigen Wogen tummelte sich oft ein Hai, dem der Affe zuweilen die wohlschmeckenden Feigen zuwarf. Das Verhältniß des Landbewohners zu dem Wasserbewohner wurde dadurch mit der Zeit recht herzlich. Eines Tages kam der Hai wieder und lud den Affen zu einer Festlichkeit ein, die er dem Freunde zu Ehren in seiner Meeresheimat veranstalten wolle. Der Affe bestieg denn auch den Rücken des Fisches und segelte vergnügt mit ihm von dannen. Sobald aber das Land ausser Sicht war, erklärte der Hai, dass er vorhin nicht die Wahrheit gesagt habe. Nicht zu einem Feste habe er den Affen geholt, sondern um ihn zu schlachten, da der König der Haie schwer erkrankt sei und nur durch den Genuß eines Affenherzens gerettet werden könne. Der Affe sah das Kritische der Situation wohl ein, entfliehen konnte er nicht, doch er wusste Rat. Mit bedauerndem Tone erklärte er, dass er nach der Gewohnheit der Affen sein Herz an dem Feigenbaume aufgehängt habe, dem König also leider nicht helfen könne. Nach einigem Hin- und Herreden brachte ihn der Hai ans Land zurück, damit er das vergessene Herz hole. Der Affe kletterte schleunigst auf den Baum und erzählte dem Hai, als dieser nach längerem Warten zum Aufbruch trieb, eine neue Fabel, welche dann die Nutzanwendung bringt.“

Eben diese Fabel findet sich nun mit unwesentlichen Abweichungen auch schon im indischen Pañcatantra. Vgl. BESREY, *Pañcatantra* II, S. 285 ff.

Am nächsten scheint der Gedanke zu liegen, dass wir in der Suaheli-Erzählung nur eine Abzweigung der arabischen Uebersetzung des indischen Fabelwerkes zu erblicken hätten. Bei näherem Zusehen erscheint aber der Sachverhalt in anderem Lichte. Der hinter-

listige Freund (im Pañcatantra ein Krokodil) ist in der arabischen Version nicht ein Haifisch, wie in der Suaheli-Erzählung, sondern eine Schildkröte (s. BARNY, Bd. I, S. 420); und auch in keiner der anderen von BARNY behandelten Versionen handelt es sich um ein derartiges gefährliches Wasserungeheuer wie Krokodil oder Haifisch; und doch scheint ein solches am besten am Platze zu sein.

Wir werden also zu der Frage getrieben, ob Ostafrika diese Fabel nicht direct von Indien erhalten hat. Sobald Herr Dr. BÖTTNER sein angekündigtes Buch über die Suaheli-Literatur veröffentlicht haben wird, werden wir uns darüber vielleicht Aufklärung verschaffen können. Und dann wird es an der Zeit sein, zu fragen, ob — im bejahenden Falle — diese Entlehnung einem neueren Datum angehört oder schon aus früher Zeit herrührt. Hier muss ich mich damit begnügen, die Aufmerksamkeit darauf zu lenken. Ich habe in letzter Zeit wiederholt auf die Wahrscheinlichkeit eines frühen Verkehrs zwischen Indien und Ostafrika hingewiesen. Die hier besprochene Fabel deutet vielleicht einen neuen Kreis von Entlehnungen an, der bei der Erörterung des Problems eingehendere Prüfung beanspruchen wird.

Berlin.

R. OTTO FRANKE.

Das persönliche Pronomen der Bantusprachen.

Von

A. W. Schleicher.

Die Bantavölker sind, geringe Ausnahmen abgerechnet,¹ die alleinigen Bewohner des südlichen Afrikas, vom Aequator bis zur Capcolonie. Die genaue Nordgrenze des Bantu-Sprachgebietes ist uns zwar heute noch nicht in ihrer ganzen Ausdehnung bekannt, doch dürfen wir annehmen, dass die Bantu fast zwei Drittel der Bevölkerung des dunklen Erdtheils ausmachen und über zwei Drittel seines bewohnbaren Areals innehaben.

An der Erforschung der Bantusprachen haben sich hauptsächlich Deutsche und Engländer betheiligt.² Selbst der Versuch einer ‚vergleichenden Grammatik der Bantusprachen‘ ist zweimal gemacht worden. In den Jahren 1862 und 1869 gab Dr. BLEEK, welcher als Bibliothekar der Sir GEORGE GREY Library in der Capstadt sich dem Studium afrikanischer Sprachen als alleiniger Beschäftigung widmen durfte, die zwei ersten Theile seiner *Comparative Grammar of South African Languages* heraus, welche die Lautlehre und die Nominalpräfixe behandelten. Mit dem Verbum war er leider bei seinem Tode noch nicht fertig geworden. Die *Comparative Grammar of the South African Bantu Languages* des Jesuitenpaters TORRENS³ behandelt da-

¹ Hierhin gehören die Hottentoten, die Buschmänner und die Zwergvölker des Äquatorialen Afrika, ausserdem vielleicht eine Viertelmillion Negeren.

² CURT, *Modern Languages of Africa*, London 1883, giebt ein fast vollständiges Verzeichnis der einschlägigen Literatur und verzeichnet über 150 Sprachen und Dialecte der Bantu.

³ London. KEELAN PAUL THOMAS TRÜNKLE & Co. LIMITED. London 1891.
Wiener Zeitschr. f. d. Kunde d. Orients. VII. Bd.

gegen den ganzen Umfang der Bantu-Grämmatik, enthält daher auch ein kurzes Kapitel über das Pronomen, gleicht aber leider darin BLEEK's Arbeit, dass der ganze Scharfsinn des Verfassers und der grösste Theil des Buches sich auf die hervorstechendste Eigenthümlichkeit der Bantusprachen, die Nominalpräfixe concentrirt.

Die Pronomina, von denen BLEEK kein Wort sagt, erfahren auch bei TORRENT eine recht stiefmütterliche Behandlung. Da aber gerade die Pronomina vieler Bantusprachen uns zuverlässig bekannt sind,¹ mag es wohl an der Zeit sein, die wichtigsten Pronominalformen miteinander zu vergleichen und den Versuch zu machen, von jedem Pronomen die der Ursprache am nächsten stehende Form zu bestimmen, aus welcher alle übrigen Formen durch lautlichen Verfall entstanden sein können.

Fast alle Bantusprachen zeigen für die persönlichen Pronomina mindestens zweierlei Formen, eine kurze einsilbige, mit dem Verbum mehr oder weniger fest verbundene, und eine ganz selbständig auftretende zwei- oder gar dreisilbige Form. Erstere, welche als Subject dem Verbum präfigirt, als Object ihm infigirt wird, ist öfter in zwei Formen zerfallen, je nachdem in einer Sprache die Lautregeln über den Anlaut nur das präfigirte Subject veränderten, ohne das infigirte Object zu beeinflussen, oder umgekehrt das Infix in seinem lautlichen Bestand durch vorübergehende Laute afficirt wurde, während das zu Anfang stehende Präfix unverändert blieb. Obschon bisher nur eine Bantusprache vorliegt, in welcher sämtliche Pronominalaffixe, Subject und Object, absolut gleich sind,² so wollen wir mit TORRENT nur eine kurze affigirte und eine längere emphatische Form unterscheiden, um so mehr, da in solchen Sprachen, wo Subjects- und Objects-Form differiren, man die gemeinsame Grundform fast

¹ Eine recht reichhaltige Zusammenstellung der persönlichen Pronomina bietet LAR's *Polyglotta Africana Orientalis*, 1885, doch ist dieselbe nicht ohne Kritik zu benutzen. In noch höherem Grade gilt das von TORRENT, loc. cit. 159 ff., welcher auch westafrikanische Sprachen behandelt.

² Das Pokomo, siehe *Zeitschrift für afrikanische Sprachen*, 1888, p. 371.

immer auf den ersten Blick erkennen kann.¹ Für die erste Person Sing. im Präfix und Infix haben fast alle Bantasprachen *ni*. Häufig zeigt sich für *n* ein *nd* oder *ng*, selten ein *n*. Selbständige Formen hingegen sind:

Itumba: *āni*
 Nyaturu: *ānē*
 Hereró: *amī*
 Garaganza: *ānē*²

Ausserdem liegen dreisilbige Formen vor, z. B.:

Yao: *ānejī*³ und *ānānē*
 Lima: *anīye*
 Kaguru: *anyē*

Sie entstehen durch Wiederholung der Affixform *ni* in *unene* und durch Suffigirung der Silbe *ji*, welche auch beim Nomen des Bantu als Affix häufig ist. Da nun das Bantu die vorletzte Silbe stets betont,⁴ und betonte Vocale (wenn sie nicht in geschlossener Silbe stehen) gedehnt, solche, die den Ton verlieren, aber gekürzt werden, so liegt die Möglichkeit, das anlautende *n* in *unēji* zu verlieren, nahe. Der Yaoform *unēji* in STEBBE's und HETTERWICK's Grammatiken steht daher auch bei LAST⁵ *nējū* ohne den Anlaut *n* gegenüber. Ebenso fiel auch in der Yao-Nebenform *ānēnē* der Anlaut fort und so entstanden Formen wie das Suahili *mimī*, Sukuma *nene* und viele andere mehr.

¹ Die Possessivformen, welche eine besondere Behandlung beanspruchen, werden hier nur berücksichtigt werden, wenn sie über die anderen Formen Aufschluss geben können.

² Obige Formen gehören Sprachen an, welche räumlich und grammatisch möglichst weit getrennt sind; vgl. LAST, *op. cit.* und das darin enthaltene Sprachenkärtchen.

³ *j* ist wie im Englischen *joy* zu sprechen. Manche Bantuvölker sprechen *dy*. Im Suahili der gemeinen Leute hört man sogar nur *p*.

⁴ Obige Accentregel wird schon bei BLESS, *op. cit.* p. 80 aufgestellt. Ueber die Annahmen vergleiche auch TOURNAI, *op. cit.* p. 61. Man sagt daher: Boondof: *kūnd* stehen, Suahili: *kūnāma* stehen; *pāngā* Graben, aber *pāngāni* im Graben! u. s. w.

⁵ *Op. cit.* p. 87.

Als die ältesten Formen für die Pronomina der ersten Person Sing. wagen wir deshalb wie folgt aufzustellen:

ani, ni, aniji und anini.

Für die zweite Person Sing. haben wir als Objectsinfix allgemein *ku* oder *ko* (selten *go* oder *ngo*); für die Subjectsform, welche als Verbalpräfix auftritt, allgemein nur *u* oder *we*. Es hat, wie schon oben bemerkt, das Pokomo das anlautende *k* auch im Präfix erhalten. Jedoch selbst, wenn das nicht der Fall wäre, so würden uns zahlreiche Sprachen, in denen das unabhängige Subjectpronomen den durch ein Präfix geschützten Guttural hat erhalten können, beweisen, dass vor dem *u* ein *k* gestanden hat. Hierher gehören Formen wie das Yao *ugweji*, Kondoa *agwee*, in denen der Guttural zu *g* geschwächt fortbesteht. Der Wechsel von *u* (*o*) zu *we* (*ui*) ist eine sehr häufige Erscheinung, die uns, wie wir sehen werden, allein beim Pronomen noch dreimal begegnet.¹

Im Uebrigen erlaubt uns das, was wir über die unabhängigen Formen der ersten Person Sing. sagten, uns hier kürzer zu fassen. Ausser den eben erwähnten Formen *ugweji*, *apwee* (aus *agweye*) zeigen sich die reduplicirten Formen *gwegwe* und *weewe*. Wir stellen daher als Grundformen der zweiten Person auf:

aku, ku, akuji und akuka.

Die Behandlung der dritten Person des Bantupronomens soll hier sich auf solche Pronomina beschränken, welche lebende Wesen vorstellen. Eine Trennung dieser Pronomina von den übrigen 16 Präfixen dritter Person scheint schon allein durch praktische Rücksichten geboten und erscheint zulässig, weil auch die bisher behandelten Pronominalformen sich nur auf lebende Wesen beziehen. Ich beschränke

¹ Für das Yao speziell ergibt sich die Regel für diesen Wechsel aus den Bemerkungen in Harnierwick's *Yao Grammar*, p. 47. Das Yao-Verbum, welches im Präsens auf *a*, im Perfect auf *e* anlautet, führt durch rückwirkende Vocalharmonie den Wechsel *a* zu *e* auch in der vorletzten Silbe herbei, z. B. Präsens *-inibola*, Perfect *-imbela*; doch widerstehen *w* und *o* diesem gewaltsamen Wechsel und werden zu *ui* und *ee*; Präsens *kagula*, Perfect *kagüle* (nicht *kagile*), *kokola*, *kokule* nicht *kokole*. Das Yao *ugweji* ging daher aus *ugoji* hervor.

mich daher auf Formen, welche unserem *er* und *sie* entsprechen, und lasse Alles fort, was bei uns durch *es* wiedergegeben wird.¹

Als Subjectspräfix ist allgemein *y-*, seltener *w-* in Anwendung. Zum Beispiel:

Ganda:	<i>ya</i>	Tonga:	<i>ue</i>
Suahili:	<i>yu</i>	Nyamwezi:	<i>ue</i> ²
Senna:	<i>ye</i>		

Diese Präfixe werden in vielen Sprachen durch *a* ganz oder theilweise verdrängt. So kennt das Suahili von Sansibar nur *a*, das der Küste des gegenüber liegenden Festlandes *a* und *yu*. Selbständige Formen sind bei LAST *ayu* und *uyu*,³ bei TORREND⁴ das Tonga *uee*, das Senna *iye*, Karanga *iye* und das *eye* der Hereró. Nach LAST⁵ braucht das Nyaturu sogar *uyu* und *uee* nebeneinander.

Ausser obigen Formen sind die auf Reduplication beruhenden auch in der dritten Person sehr häufig: Suahili *yeye*, Kaguru *yuyu*, Khutu *ayuyu* und viele andere mehr.

Das Vorkommen von *uyu* und *uee* in einer und derselben Sprache führt uns zu der Annahme, dass in den anderen Sprachen ebenfalls beide Formen existirten und dass eine der beiden durch die andere verdrängt wurde. Ob aber in der Ursprache ein *iyu*, *uyu*, *ayu* oder *iya* neben dem *uee* bestand, können wir nicht wissen, weil einerseits die im Bantu sehr mächtige Neigung zur Vocalharmonie fast regelmässig das Bild ursprünglicher Vocale verwischt hat, und

¹ Ueber die Bedeutung dieser Präfixe ist viel geschrieben worden. Jeder sah in ihnen Nomina besonderer Bedeutung und versuchte durch mühseliges Vergleichen ihre Bedeutung festzustellen. Erst von DER GABRIELT (Die Sprachwissenschaft, p. 400) sieht die Bantupräfixe für reine Formelemente an. Da schon die Bantu-Ursprache diese Präfixe besaß, so kann alles Vergleichen und Philosophiren darüber nichts nützen, so lange es nicht gelingt, diese Ursprache mit anderen Nicht-Bantusprachen zu vergleichen, welche diese Sprachelemente vom Wort getrennt enthalten.

² Nach TORREND p. 161; SYMME in seinen *Nyamwezi Collections* schreibt *we*. Das so der Bantu ist dem *we* der Engländer gleich.

³ *Op. cit.* Diese Formen zeigen Ndunda, Nkwifiya, Ziraha, Gogo, Gangi, Itumba und Khutu.

⁴ *Op. cit.*, p. 161.

⁵ *Op. cit.*, p. 157.

andererseits der Wechsel zwischen *u* und *y* auch den der angrenzenden Vocale von *u* und *i* mit sich zu bringen geeignet ist. Demen, die in *uwe* und *uye* eine nach unseren Begriffen männliche und weibliche Form erblicken möchten, steht die allgemeine Annahme entgegen, dass der Bantu keinerlei vom natürlichen Geschlecht abhängiges Genus kennt.¹ Wir müssen uns begnügen, den thatsächlichen Befund, wie folgt, zusammenzustellen:

3. Pers. Sing.	{	<i>uwe</i>	<i>u-</i>	—	—
		<i>uye</i>	<i>y-</i>	<i>ayuyu</i>	<i>yoye</i>

Weit schwieriger als für den Singular ist es für den Plural, die Pronominalformen der Ursprache der Bantu zu bestimmen. Bei dem starken Verfall, der diese Formen charakterisirt, bleibt nur zu hoffen, dass eine von den zahlreichen uns noch unbekannten Bantusprachen uns eine sicherere Handhabe bieten wird, um zu festen Resultaten zu gelangen.

Die kürzeste Form der ersten Person Plur. lautet fast überall *tu* (*tu*). Als emphatische, unabhängige Formen zeigen sich:

Kondon: *aticee*

Itumba: *awee*

Kaguru: *ase*

Häufiger jedoch sind Formen, welche auf ein *i* vor dem *tu* schliessen lassen:

Angola: *itu* (aus *a-itu*)

Hereró: *ite* (aus *a-ite*)

Nyaturu: *iswe*

Šambala: *iswe*

Sukuma: *iswe*

Die Possessiva, auf die hier nicht näher eingegangen werden soll, und die aus dem Affixpronomen mit vorangestelltem *a* gebildet

¹ Eine Text-Sammlung liegt leider für das Senna nicht vor, wenn auch die Portugiesen dort seit Jahrhunderten missionirt haben. Uebersetzungen und von Europäern verfasste Katechismen können natürlich nicht über die genauere Bedeutung solcher Pronomina entscheiden. Vom Nyaturu wissen wir fast nichts.

werden,¹ lauten ausnahmslos *-etu* und setzen ein *i* voraus. Wir dürfen daher annehmen, dass *itu* einmal das Pronomen der Bantu-Ursprache war. Fraglich bleibt aber, ob wir in *itu* das vollständige Pronomen vor uns haben, und falls wir dieses verneinen, wie der fortgefallene Theil lautete.

Gerade so wie das *ā* von *āni* nur durch Zutritt eines Suffixes und die dadurch bedingte Tonverschiebung fortfallen konnte, gerade so kann die Verwandlung von *itu* zu *tū*, *tuē*, *tuētūē*, *tuē* u. s. w. nur durch Hinzutritt einer Silbe entstanden sein, welche den Accent verschoben und *i* gekürzt hat.

Dass *tuē* aus *tuēye* (*tuēji*), wie *wee* ‚du‘ aus *weye*, *weji* und *gweji* entstand, ist möglich genug, jedoch nicht zu beweisen; auffallend ist aber im Ganda die Form *fuēna*² aus *tuēnā* und das Mozambik³ *hena* aus *tuēnā*. Diese Bildung mit *na*, welche nur diese zwei räumlich und grammatisch weit getrennten Sprachen zeigen, machen es möglich, dass die längste Urform des Pronomens der ersten Person Pluralis ein dreisilbiges *i-tu-na* gewesen sein kann. Sicheres kann erst die Zukunft ergeben.

Das Pronomen der zweiten Pers. Plur. zeigt einen noch stärkeren Verfall als das der ersten. Oft ist in der Affixform nur noch ein *m* (oder *w*) stehen geblieben.

Sorgfältigere Forscher, wie z. B. STREKE⁴ haben es für nöthig erachtet, dem Verbalpräfix *m* wenigstens ein ' vorzusetzen, um anzudeuten, dass sie etwas wie einen Vocal zu hören glaubten. Auch folgt diesem *m* in manchen Sprachen ein *u* oder *w*.

Etwas weiter in der Analyse bringt uns das allgemein gebräuchliche Possessivum *-enu*, aus welchem wir, wie oben, ein persönliches

¹ Vgl. TORREDO, p. 161. Nur Ausdrücke wie ‚Vater‘, ‚Mutter‘ u. s. w. werden noch heute direct mit dem Pronomen durch den Hinderoccal *a* verbunden: *mamaye* ‚seine Mutter‘, *abake* ‚dein Vater‘ u. s. w.

² WILSON, *Grammar of the Luganda Language*, London 1889, p. 21. Die Lautvertretung des Ganda *f* = *s* ist, weil das *f* aus dem Ganda fast verschwunden ist, schwer zu beweisen. Nur das Wort *fumu* ‚Spoor‘ ist als *suno* und *tuno* nachweisbar. Vergl. TORREDO, p. 89, wo diese Wurzel in 13 Sprachen nachgewiesen wird.

³ TORREDO, loc. cit. p. 159.

⁴ *Handbook of the Swahili Language*, p. 104.

Pronomen *inu* ableiten. Dieses *i* wird bestätigt durch einige unabhängige Formen, z. B. Šambala *inci*, Khutu *umee*. Die grosse Mehrzahl der vorliegenden Formen¹ bietet nichts als den Wechsel von *u* und *i* oder *ug*, den Wechsel von *u* und *y* oder Reduplicationen, die uns in keiner Weise fördern können. Ueber die Natur eines etwa vor *inu* weggefallenen Consonanten fehlt bis jetzt jede Andeutung.

Nicht besser geht es uns mit der dritten Person Pluralis; neben einigen Formen mit *b*, wie Tonga *aba*, Kafir *bona*, haben wir allgemein den Wechsel von *u* und *y* wie in der dritten Pers. Sing. Nur ist hier umgekehrt wie im Singular das *u* vorherrschend und *y* selten z. B.: Kongo *yan* und Mozambik *gayo*.

Es sei uns nun gestattet ohne weiteren Commentar diese Pronomina neben die Pronominalformen der an das Bantugebiet grenzenden niederkuschitischen Völker zu stellen. Dieselben sind für das Afar und Saho den bekannten Arbeiten REXMUSCH's, für das Galla TETSCHEK's *Grammar of the Galla Language*, für das Beja ALMXYST's *Bischari-Sprache* entnommen.

Erste Person Singularis.

Bantu:	<i>ni</i>	<i>ani</i>	<i>aniji</i>
Somali:	<i>i</i>	<i>ani</i>	<i>aniga</i> ²
Galla:	<i>na</i>	<i>ani</i>	
Saho-Afar:	<i>yi</i>	<i>anu</i>	
Beja:	<i>he</i>	<i>ani</i> , <i>du</i>	

Zweite Person.

Bantu:	<i>ku</i>	<i>aku</i>	<i>akuji</i>
Somali:	<i>ku</i>	<i>adi</i>	<i>adigi</i>
Galla:	<i>zi</i>	<i>ati</i>	
Saho-Afar:	<i>ku</i>	<i>atu</i> ³	
Beja:	<i>ho-k</i>	<i>baruk</i>	

¹ Mir liegen über fünfzig vor.

² Auch *anigi* und *anigo* kommen vor. Vgl. meine *Somali-Sprache*, Berlin 1892.

³ Eine emphatische Form *kūl a du!* zeigt REXMUSCH's *Wörterbuch der Saho-Sprache*, p. 229.

Dritte Person.

Bantu:	$\left\{ \begin{array}{l} u- \\ y- \end{array} \right.$	$\left\{ \begin{array}{l} uca \\ iye \end{array} \right.$	
Somali:	$y-$	yu	$\left\{ \begin{array}{l} u \text{ und } uca \\ i \text{ und } iye \end{array} \right.$
Saho-'Afar:	$y-$		
Beja:	$y-$		
Galla:	fehlt	yu^1	

Erste Person Pluralis.

Bantu:	tu (<i>itu</i>)	<i>itu-na</i>
Somali:	<i>annaga</i>	<i>na</i>
Galla:	<i>unu</i>	<i>uu</i>
Saho-'Afar:	<i>nann</i>	<i>na</i>
Beja:	<i>hezen</i>	<i>ho-n</i>

Zweite Person.

Bantu:	$-inu$	
Somali:	<i>adin, idin, adinka</i>	
Galla:	<i>izin</i>	
Saho-'Afar:	$\left\{ \begin{array}{l} atin \\ issin \end{array} \right.$	<i>sin</i>
Beja:	<i>barakna</i>	<i>ho-kna</i>

Dritte Person.

Bantu:	$u-$	selten <i>ya</i>
Somali:	$ya-$	
Saho-'Afar:	$ya-$	
Beja:	$ye-$	

Die den hamitischen Formen entsprechenden semitischen Pronomina hinzuzufügen, erscheint überflüssig.

¹ Das Galla kennt keine Präfixflexion des Verbums mehr; über die Partikel dritter Person *yu* vgl. Prätorius, *Zur Galla-Grammatik* 1893, p. 192 und 193.

Zum Jānakīharana des Kumāradāsa.

Von

Ernst Leumann.

Fast gleichzeitig mit dem vorher besprochenen Werk ist ein zweites Kunstepos der Sanskritliteratur sozusagen von den Todten auferstanden. Wir verdanken dieses dem literarischen Eifer einiger Ceylonesen, die eine in ihrer Muttersprache geschriebene Paraphrase des Gedichtes, welche das Sanskrit-Original Wort für Wort mitenthalt, richtig gewürdigt und veröffentlicht haben. Der eigentliche Herausgeber, welcher neben dem ‚revidirten‘ Abdruck jener Paraphrase auch noch die einzelnen Worte des Originals zu Strophen zusammenstellt und so ausser dem paraphrasirten Padapāṭha von sich aus einen Samhitapāṭha liefert, ist der Principal des Vidyalakṣmī College in Peliyagoda (Kēlapiya), Namens Dharmārāma Sthavira. Er unternahm die Arbeit auf den Rath seines Lehrers und Vorgängers Dharmāloka Mahāsthavira und übertrag seinerseits die Abfassung der englischen Vorrede seinem Schüler Jayatilaka, Head Master of the Buddhist High School in Kandy. So waren Vertreter von drei Generationen ceylonesischer Gelehrter an dem Werke thätig. Erschienen ist dasselbe schon im Jahre 1891; indessen scheinen in Europa die ersten Exemplare nicht vor 1893 eingetroffen zu sein, indem die buchhändlerischen Listen von LUGAZ & Co. und von HARRASSOWITZ erst in diesem Frühjahr sich mit der literarischen Erscheinung befassen.

Der Zustand des Originals ist sehr ähnlich demjenigen von Ālvaghosha's Epos: bloß ungefähr die Hälfte (I—XV, 22 samut

der Schlussstrophe von xxv) ist erhalten und zwar in recht ungenügender Weise. Beim Aneinanderfügen der einzelnen fortlaufend paraphrasirten Worte ergaben sich nämlich auf Grund des Metrums zahlreiche Lücken, die der Herausgeber angemessen auszufüllen suchte. Meistens sind es nur ein paar Silben, die fehlen, und zwar im Durchschnitt an 10—20 Stellen in jedem Sarga. Daneben waren aber im Ganzen etwa 40 mehrsilbige Ergänzungen nothwendig, von denen sich einige über vollständige Verszeilen (I, 29d—30b und III, 80d) erstrecken. So ist also auch hinsichtlich der modernen Ergänzhcit unser Text ein Seitenstück zum Buddhacarita: Was Amptānanda für dieses gethan, das hat auch, allerdings in geringerem Umfange, Dharmarāma geleistet. Er wird dabei so wenig wie der erstere den verlorenen Originalstellen sehr nahe gekommen sein. Indessen sind seine Conjectural-Zuthaten für die Forschung deshalb unschädlicher, weil er sie alle sehr gewissenhaft in Klammern gesetzt hat. Nur vor einer andern Klasse von Textverbesserungen muss ausdrücklich gewarnt werden, weil sie nicht ohne Weiteres als solche kenntlich sind.

Häufig finden sich nämlich in Fussnoten Varianten aus der Sanna (d. h. aus der ceylonesischen mit den Worten des Originals durchsetzten Paraphrase). Da nun Titel und Vorwort deutlich erkennen lassen, dass jene Sanna die einzige Quelle ist, mit deren Hülfe der Herausgeber den Text und eine ‚revidirte Sanna‘ hergestellt hat, so sind die betreffenden Lesarten das Einzige, was durch die Ueberlieferung gegeben ist, und die dafür im Text (sowie in der ‚revidirten‘ Sanna) erscheinenden Silben können nichts weiter als Conjecturen sein. Als solche werden sie einer europäischen Kritik gegenüber natürlich entweder selbstverständlich oder aber unrichtig sein.

Eine Consequenz von weittragender Bedeutung ergibt sich hieraus für die Beurtheilung der Schluss-Unterschrift. Wir lesen hinter der nur stückweise erhaltenen und mit dem Vorangehenden nicht in Zusammenhang stehenden Schlussstrophe die Worte:

iti Siṃhala-kaver Aṇṣabhūpaṇṇa Kumāradāsaṇṇa Janakīharana mahākāvyaṇṇa Paṇḍitaṇṇa nāma paṇcadasaṇṇa sargaṇṇa.

Hierzu gehören zwei Fussnoten, welche besagen, dass die *Sanna Atisabhāṣya* und *pañcatvīṣāṭitamāsa* biete. Die ‚revidirte Sanna‘ hält sich wie immer an die Emendationen, indem sie *anīśabhāṣya* mit *deśādhirajāṇā* und *pañcadāśas* mit dem entsprechenden Elu-Wort glossirt. Es handelt sich also um zwei je doppelt (in Text und Paraphrase) willkürlich vorgenommene Aenderungen von überlieferten Lesarten. Wir sehen zugleich, was es mit der ‚Revision‘ der Sanna für eine Bewandniß hat: sie ändert die Originalparaphrase in Anlehnung an Conjecturen und freie Ergänzungen; auch fügt sie — was hier gleichzeitig festgestellt sei — eine Menge gänzlich überflüssiger Zusätze ein, die übrigens alle (wie die im Text gemachten Zusätze) in Klammern gesetzt sind.

Von besonderer Wichtigkeit nun aber ist die obige Stelle, weil sich aus der richtigen Würdigung der in die Fussnoten verwiesenen Lesarten ergibt, dass unser Epos nicht blos, wie Dharmarāma annimmt, fünfzehn Gesänge, sondern deren mindestens fünf und zwanzig gehabt hat.

Trotz des grossen Verlustes sind im vorliegenden Text fast alle Strophen enthalten, welche Śārngadhara, Vallabhadeva, Rayamukuta und Ujjaḍadatta mit einiger Glaubwürdigkeit dem Kumāradasa zuschreiben. Es sind deren neun, nämlich ausser zwei, die vermuthlich in der verlorenen Hälfte gestanden haben, i, 29 und 32; iii, 2; ix, 12; xi, 63; 71; 92.

Daneben citirt allerdings Śārngadhara noch eine zehnte (*bāle natha . . .*) und Kshemendra zu *Ancityālapkāra* 24 eine elfte (*agi vijahā . . .*). Allein es scheint, dass diese beiden Strophen, welche jedenfalls in dem erhaltenen Theil des Janakīharāṇa fehlen, auch in dem verlorenen nicht wohl vorhanden gewesen sein können. Die erstere steht nämlich im *Amaru-śataka* und wird von Vallabhadeva vielmehr dem bhāṭṭa Kumāra, von Jadhava dem śrī Kumāra zugeschrieben; die letztere andererseits ist schon Patanjali bekannt, der davon die vierte Zeile

caratann sampravadanti kukkuṭaḥ

zu Paṇini i, 3, 48 mittheilt.

Dagegen lassen sich allerdings die Citate noch vermehren, wenn man auch diejenigen bezieht, welche in verschiedenen Werken ohne Nennung der Quelle dem Janaktharapa entnommen sind. Diese anonymen Citate festzustellen, erfordert indessen einen alphabetischen Pratika-Index, der uns zur Stunde noch fehlt.

Einem gänzlich verloren geglaubten Werke gegenüber, dessen Text in der oben beschriebenen Weise hat zusammengestellt werden müssen, verdienen Citate daraus eine besondere Beachtung. Wir lassen deshalb unten die sieben (theilweise schon von Dharmārāma) identificirten Strophen folgen. Aus der Geringfügigkeit der Varianten ergibt sich eine textuelle Gesichertheit unseres Janaktharapa, die man nach dem Gesagten kaum zu erwarten wagte.

Immerhin wird es der Leser begreifen, dass wir auch von diesem Werke nicht scheiden können, ohne ein Desiderium geäußert zu haben. Ehe sich die Forschung des Janaktharapa ernsthaft wird bemächtigen können, muss aus Ceylon auch die Originalfassung der ceylonesischen Paraphrase beschafft werden. Dieselbe allein kann uns der gefährlichen Arbeit entheben, die conjecturell ‚revidirte‘ Sanna-Edition Dharmārāma's selbst wieder conjecturell emendiren zu wollen.

1, 29. *tasyā hatam manmatha-bāṇa-pātaiḥ*
śakyam vidhātum na nimīlya cakṣuḥ
arā vidhātṛā nu kṛtau katham itaḥ?

Die Zeilen 29d—30b fehlen; da 29d und 30c beide mit *iti* beginnen, so scheint es, dass die Originalfassung der Sanna gleich auf das zweite *iti* überggesprungen ist. Die Sanna liest übrigens *dhātṛā* statt *vidhātṛā* und bietet ausser dem obigen Bestand ein (allerdings eingeklammertes) Wort *dyakṭau*, ohne dass man sieht, wo dasselbe Platz finden sollte. Bei Śaṅgadhara hat die Strophe eine begreiflichere, aber auch gezwungene Construction; sie lautet da:

*patyan kato mummatha-bāṃ-pātaiḥ
 śakto vidhātum na nimitya cakṣuḥ
 arā vidhātrā hi kṛtau katham iav?
 ity āsa tasyaṃ sumater vitarkaḥ.*

In PETERSON'S Ausgabe steht *katham* vor *kṛtau*. Aufrecht übersetzt: „Ein Verständiger kann mit Recht darüber in Zweifel sein, wie der Schöpfer ihre Hüften habe bilden können: er konnte es nicht thun, ohne die Augen zu schliessen, weil er sehend sofort von den Pfeilen des Liebesgottes getroffen worden wäre.“ ZDMG xxvii, p. 17.

1, 32. *vayaḥ-prakarāḥ nṛpāyomāna-
 stanadayaśyōdruhana-śrameṣa
 atyanta-kārīyaṃ vanaḥ'āyatākṣyā
 madhyam jagāmuṛti mamaśha tarkaḥ.*

Bei Śārngadhara hier nur die belanglose Variante *madhyo* statt *madhyam*.

iii, 2. *bhrāntā cicureta atha dakṣiṇ'āśam
 ālambya sarvatra kara-prasāri
 rṣeik tato niḥsva iva pratanto
 yatrōpalabdho Dhanadasya vāsaḥ.*

Vallabhadeva gibt der letzten Zeile folgende Fassung:
caṣṭupalābhyai Dhanadasya vāsaṃ.

Sarga iii beginnt mit einer Schilderung des Frühlings. Darin heisst es denn also:

„Der Sonnengott, einem armen Opferer vergleichbar, sich in seinen Wanderungen dem Süden (Opferlohn) zuwendend und überall seine Strahlen (bettelnden Hände) hinstreckend, begab sich dahin, wo sich ihm die Wohnung Kubera's (eines Reichen) öffnete.“

Vallabh.: begab sich zur Erlangung der Vasus (von Gütern) nach der Wohnung Kubera's (eines Reichen).¹

ix, 12. *Halāyudh'abhasya sa-kāhale ravaḥ
 payodhi-nirghoṣa-gabhara-bhairavaḥ
 tataḥ pragulbh'ahata-bheri-sambhavaḥ
 prakāṣayām āsa gutim samantataḥ.*

Rāma und Sītā nehmen nach ihrer Vermählung Abschied von Janaka, in dessen Herzen — wie Vers 11 sagt — die Trauer über die bevorstehende Trennung gemildert wird durch die Freude über den Schwiegersohn. Vers 12 leitet eine Schilderung des Aufbruchs ein:

„Da verkündete ringsum der Paukenlärm die Abreise des Hälâyudha-gleichen (Rāma).“

Rāyamukūṣa citirt nur die zweite Hälfte der Strophe und zwar in folgender Form:

*ravaḥ pragalbh'āhata-bheri-sambhavaḥ
prakāśayām āsa samantatas tataḥ.*

Dies ist jedenfalls die ursprüngliche Fassung der beiden Zeilen, indem Kumāradasa ein grosser Freund der Alliterationen ist. Darnach muss in der ersten Zeile *gatiṃ* statt *ravaḥ* eingesetzt werden. Man sieht ein, dass Dharmārāma am meisten dann bei der metrischen Gruppierung des Wortbestandes fehlgehen musste, wenn sich, wie hier, mehrere Worte von der gleichen Quantitäten-Folge (*gatiṃ, tataḥ, ravaḥ*) in derselben Strophe vorfinden.

xi, 63. *śikira-śikara-cāhini mārute
carati āta-bhayaḥ iva sa-taraḥ
manasijaḥ praviveśa vijoginī-
hrdayam ahita-loka-hutāśanam.*

Auch hier lässt die Sanna (wie zu i, 29) ein entbehrliches Verbalpräfix (*pra*) weg. AUFRECHT übersetzt l. c.:

„Als der Winterwind mit eisigem Regenschauer stürmte, flüchtete sich der Liebesgott, um der Kälte zu entgehen, in der Verlassenen Herz, in dem das Feuer des Schmerzes brannte.“

Śaṅgadharma und Vallabhadēva haben genau die obige Fassung. In der Vorrede bieten Dharmārāma und Jayatilaka die Lesart *erahi* statt *ata*, welche vielleicht aus der Originalfassung der Sanna stammt.

xi, 71. *mahisha-dhūsaritas saritas tajaḥ
parigato vipadā vi-pad'acitaḥ
dhuta-mahā-kakubhaḥ kakubhaḥ patann
akṣta bhīma-rutā maru'ākulāḥ.*

„Das von Büffeln zerstäubte Flussufer machte beim Einstürzen die windreichen Weltgegenden erdröhnen.“

Nur die erste Zeile steht bei Ujġvaladatta zu Uġādi-sūtra III, 73 und bei Rayamukūṣa zu Amara-kōṣa I, 1, 4, 23.

Nach diesem Specimen zu urtheilen, in welchem statt *marut* nur dem *yamaka* zu Liebe eine unerlaubte Nebenform *maruta* gebraucht ist, hätte Kumārādāsa sich nicht zu sehr in Künstlichkeiten versuchen sollen. Die Strophe zeigt in Verbindung mit I, 29, dass er zwar ein *mahākāvya* geschrieben hat, aber deshalb noch kein *mahākavi* gewesen ist.

xi, 92. *prajāśo mitrośya prajābham aṣaṇi jyeshṭha-virahaḥ*
pravṛttaḥ śokād ity adhika(tara)-tāraṃ (ni)śadataḥ
nirāśasyōtkasya sphuṭati nava-meghasya hrdaye
rayād udyad-dhārā arja iva nirbhānti taṭitaḥ

Statt *aṣaṇi* liest die Samma irrthümlich *anjalī*, welches Dharmārāma unter Weglassung des vorangehenden *m* in *racita* verbessern zu müssen glaubte. Rayamukūṣa hebt bloß die erste Zeile aus, und zwar ohne Variante. Allerdings gibt Aurnett (ZDMG, xxviii, p. 119) nach zwei ziemlich modernen India-Office-MSS. (oder vielleicht eher nach seiner Eingebung) *virahaḥ*; allein ein altes Poona-MS. liest richtig *virahaḥ* nach Bhaṇḍarkar's Auszügen in seinem Report für 1883/4 (Bombay 1887, p. 61).

„Die Blitze entfahren wie Blutströme dem beratenden Herzen der Wolke, die aus Trauer über den Verlust des Freundes (Sonnengottes) und die Trennung vom älteren Bruder (Jyeshṭha-Monat) hoffnungslos sehnsüchtig (den Horizont verlassend aufgestiegen) ist.“

Dämonen, Geister und Zauber bei den alten Arabern.

Mittheilungen aus Djähiz's *Kitaḥ al-hikmah*.

Von

Dr. G. van Vloten.

(Fortsetzung.)

V.

Verrücktheit, Zauber. Die von den Arabern für verschiedene Arten der Geistesverwirrung gebrachten Worte sind alle noch mehr oder weniger mit dem Glauben an Dämonen verknüpft.

Auf den Zusammenhang zwischen مجنون, 'besessen, verrückt' und جن braucht hier nicht mehr hingewiesen zu werden. Auch محبول ist 'verrückt', خابل aber und خبل sind eine Art böser Dämonen (s. oben), به خبل bedeutet 'in him is somewhat of the jinn called', اهل الارض (Lane). ارض soll hier nicht 'Erde', sondern eine zitternde Bewegung der Glieder andeuten (s. Lane s. v. ارض). Bei Douhry aber (*Travels* II, 3) ist *ahl al-aard* 'the demon folk which inhabit under the earth'. Im Qorān (vi, 70) kommt der Ausdruck vor: كالذي استهوته الشياطين, 'wie einer, den die Schaitāna verführt oder irre geführt haben'.¹ Das geht auf eine Verrücktheit, die man daran er-

¹ Die Form استهوا wird (Reidhawi I, 1.) von هوى, 'Neigung' oder (cf. TA) von هوى = ذهب abgeleitet. هوى findet sich im Verbande mit Dämonen auch in dem Gedichte des Beduinen, welcher an die Pforte eines Königs kam, um sich bei den Lahman einschreiben zu lassen (fol. 51¹ cf. TA s. v. نحن):

ان تكتبوا الزمنى فإني لزمن من ظاهر الداء وراء مشتكين
أبيت أهوى في شياطين ثون مختلف كجأهم جن وجن

Hier bedeutet هوى 'fallen', besser vielleicht 'sammeln', das im Deutschen jetzt 'Schwindel empfinden' (in Folge eines Rausches), im Holländischen ('trimbelen') aber 'fallen' bezeichnet. Mit dieser Bedeutung hängt wohl استهوته الجن zusammen.

kannte, dass der von ihr Betroffene die Menschen nied und allein umherschweifte. Das Wort steht eigentlich nur mit den Dämonen als Subjekt (uneigentlich z. B. Jaqûbi, *HOEVSMA* p. 237, 2): استهوت به الجنّ, die Djinnen bethörten ihn, und er weilte unter ihnen eine Zeit lang¹ (Meidâni, *Bûlaq* 1284, n. 335). Als Sinân ibn Abi Hâritha verrückt umherschweifte, da sagten die Bani Morra, dass die Djinnen ihn seiner vorzüglichen Race wegen fortgerafft hatten, um aus ihm Kinder zu bekommen (استنجلته) *ibid.* 1, 374, *Agh.* ix, 151 (mit der falschen Lesart استعجلته; darnach ist auch WELLMADSEN, p. 159 zu verbessern). Aehnliches geschah Amr ibn Adi, dem lachmitischen Fürsten von Hira; als dieser aus seiner Verirrung zurückkehrte, war er ganz verwildert; Ibn Qotaiba 303, Ibn Baldrûn 94. Bekannte Beispiele sind noch Chorâfa der Odhrite, dessen wunderbare Erzählungen zu dem Ausdrucke حديث خرافة ('Unsinn') veranlassten, und 'der Angariar', welcher unter Omar i. von den Djinnen geraubt wurde und zurückkam, als seine Frau schon wieder verheiratet war (Damiiri 1, 241). Letztere Geschichte ist merkwürdig, da sie später mit dem Namen des Tamim ad-dâri verknüpft, die bekannte Legende² bildete. Djâhîz spricht hier noch ganz unbestimmt von 'dem Manne, der von den Djinnen verführt und vermisst wurde'. Als ihn Omar fragte, was seine Nahrung bei ihnen gewesen, antwortete er: Dreck, Urin, Moder und Djedef.³ Ausser den Genannten gibt Djâhîz noch die Namen Abu Jâsir, Mothanna, Ahul-Qanâfi(?) Tâlib ibn Ali Tâlib und Omâra ibn al-Walid ibn al-Moghîra.⁴

مَرَّع bedeutet 'Épilepsie', aber auch eine kataleptische Geistesverrückung. Eine solche wurde unmittelbar von den Dämonen her-

¹ Dinawari (ed. Girgass) p. 56 hat ganz parallel استطار به الجنّ. 'Fliegen' ist der Ausdruck eines geistigen Tauschels, z. B. *Fragm. Hist.* p. 56 (ult.), *Tabari* iii, 745, 3 طار اسفاً und طار هوى (promiscue) von eifenden Kameelen, *Homasi* p. 548, 550, 711, 763. هوى vom Winde (rasen), *Nobigha* xxxix, 11.

² Cf. La légende de Tamim ad-Dâri Basset, *Giornale della Soc. As. R.* v (1894).

³ *Kot. al-haïc.* fol. 53* 533*. Der 'Djedef' (die HS. hat جذف und حرف) ist der auf dem Weine schwimmende Schaum oder eine Pflanze, die in Jemen wächst und den Durst vertreibt.

⁴ Fol. 333*. Ueber Omâra siehe WELLM., p. 140. Ueber die Anderen weiss ich nichts Näheres.

geleitet. Man sagt (fol. 333^r seq.), dass der Verrückte von den weiblichen und die Verrückte von den männlichen Djinneu niedergestreckt (مصرع) wird aus Liebe und Begattungsbegierde, und dass der Schaitān die Frauen der Menschen liebt und seine Liebesblicke dieselben stärker angreifen, als ein Fieber von mehreren Tagen.⁴ Dass man schon sehr früh kataleptische Anfälle den Dämonen zuschrieb ist aus der Erzählung des Hassān ibn Thābit ersichtlich (TA, L. A. s. v. شبيب). Ibn begegnete, sagte er, die Si'lat in einer Strasse von Medina. Sie warf ihn nieder (مصرع) und setzte sich auf seine Brust, indem sie sagte: 'Bist du der zukünftige Dichter deines Volkes; du wirst mich, bei Allah, nicht los werden, wenn du nicht sogleich drei Verse mit einem Reime dichtet.' Später hat man solche Paroxysmen mittelst Beschwörungen auch künstlich hervorzurufen versucht. Da sprach man von zweierlei ضرع الصحيح. هiesz das Einführen des Dämons (welcher meist عامر oder مامرق, Pl. قمار genannt wird) in den Körper eines nicht Besessenen; ضرع البصاב das Aufwecken des Dämons bei einem Besessenen, so dass er sich manifestirt, sei es, um ihn auszutreiben, sei es, um sich bei ihm Rathes zu erholen. Der Islam hat die Zauberei (und Gauklerei, denn beide sind nicht zu trennen) nicht verdrängt, obgleich er sich ihnen gegenüber sehr abneigend verhielt. Im Jahre 30 wurde in Kūfa ein Zauberer getödtet auf Grund eines Ausspruches des Ibn Masūd (Ibn Athir-ii, 81, cf. Masūdi iv, 266 seq., dessen Beschreibung die Phantasmagorie voraussetzt). Bei dem Bau von Wāsit spielte ein grosser Zauberer, Namens Abdallah ibn Hilāl eine Rolle, den der Emir Haddjād selbst aus Kūfa herbeirief (Jaquṭ iv, 885).¹ Später verband sich die Zauberei auch mit schiitischen Verschwörungen. Der im Jahre 119 von Chālid al-Qasri mit seinen Anhängern getödtete Mughīra ibn Saīd hiesz 'der Zauberer' (Tab. ii, 1619). Die dem Islam unterworfenen Völker, besonders Aramäer, Nabatäer und Indier werden zu den alten Kunstgriffen viel Neues zugefügt haben. Aramäischen Einflüssen entstammte z. B. das Wort طوالت, dessen Plural طوالت im Cod. Leid. 1577 (s. Cat. iii,

⁴ Von ihm war oben p. 173 in der 17. Frage die Rede.

p. 180) die Dämonen Salomo's andeutet. طَوَّلِي ist aber das syrische *ܬܚܒܐ*, *cohors, turba* (scil. daemonum). Ein Zauberbuch *ܬܚܒܐ* kommt vor Jul. d. Abtr. (ed. HOFFMANN) II, fol. 53a.

Ueber den Stand der Zauberei zu Djähitz Zeiten und ihr Verhältnis zu den Dämonen geben zwei Stellen des *Kitāb al-hairin* einige Auskunft. Fol. 332': Die Menschen sagen *نلان مخدوم*, 'er wird bedient', wenn einer die Schaitāns, Geister (ارواح) und Dämonen (قمار) zu sich heran beschwören kann. Das that z. B. Abdallah ibn Hilāl al-Himjari, welcher *صديق ابليس*, 'der Freund des Teufels' genannt wurde, Kirbās al-Hindi und Qālih al-Marsawi.¹

سديم (viell. عبدالمسيح) erzählte: Der bewohnende Geist erwidert gerne die Beschwörung, wenn aber der Körper keinen geschickten Haikal (هيكل = Tempel, hier: Gefäss, Vehikel*) bildet, kann er nicht hineinkommen. In diesem Falle soll man männlichen Weihrauch brennen, den Lauf des Jupiters beobachten, sich mit sauberem Wasser waschen und des Ebogenusses und der fetten Speisen (لذومات) enthalten. Auch soll man sich in die Wildniss begeben und sich viel in Ruinen aufhalten (dort gab es nämlich viel Dämonen), damit der Körper geschickt werde und etwas Djinnartiges hineinkomme (ويصير). Wenn aber dennoch die Beschwörung unerwidert bleibt, so soll man sie nicht wiederholen. Man ist in diesem Falle kein geschickter Haikal und würde dem Irrsinn (خبط²), der Tollheit, ja dem Tode anheimfallen. Hättest du aber das Glück, ein geschickter Haikal zu sein, so wärest du dem Abdallah ibn Hilāl noch überlegen.

Dass man auch ausländische Dämonen bei den Beschwörungen anrief, geht aus der zweiten Stelle hervor, die auch, weil sie auf andere Bräuche der Zauberei anspielt, Erwähnung verdient. Es ist ein leider sehr verdorbenes Gedicht des Abu Ishāq, womit er den Mohammed ibn Sirin (gestorben 110 H.) verspottete:

¹ Die zwei letzten habe ich sonst nicht erwähnt gefunden.

² Auch dieses Wort wird in den Lexicis erklärt mit: Noxa afficit Satanas aliquem.

einem Recept für Zaubertinte). (2) Haikal und Taulaq s. oben. (3) Die 'Namen' sind wahrscheinlich die, welche man dem jeden Planeten bewohnenden Geiste (روحانية) heiligte oder sonstige magische Namen. Ueber den Verkehr (مناجاة) mit den Planeten gibt Madjriti (Cod. Leid. 571, fol. 50^v seqq.) weitläufige Vorschriften. (4) S. oben. (5) Ueber diese Ziffer s. Dozy s. v. حَبَّ Ibn Khaldūn, *Proleg.* m, 129, 13 seq. (6) Gemeint ist wohl ein Buch mit Zaubersformeln. (7) خدمة Ist wohl das Sichunterwerfen der Elemente (cf. Madjriti, fol. 50: (وفى منزلة القربا يمنع طلسم لحسن محاولة الكيمياء وخدمة النار oder es gehört zu مخدوم s. oben. طالب (طالب) hier vielleicht 'Schüler'. Technisch heisst طالب 'der sich an die Magie Wendende, um die Liebe einer Person zu erlangen', wie مطلوب 'die begehrte Person', s. unten. (8) Ueber خواتيم ضرب التمثيل s. Dozy s. v. نعل. خواتيم sind die magischen Buchstaben etc., die, auf Siegelringen gravirt, diese zu Talismans machten. خاتم heisst auch jede Beschwörungsfigur; der Name stammt vom Siegel Salomo's, cf. noch Cod. Leid. 1577, fol. 61^r: بيضة: وان اردت للمحبة اكتب الخاتم الصغير خاتم بطد في بيضة: وكتب اسم المطلوب وتقول ليركبوا ياخذوا هذه الاسماء يجلب كذا وكذا لا تأكل ولا تشرب ولا ترقد ولا تقيم حتى تاتنى الى كذا وكذا يحق هذه الاسماء عليكم سريعا عجلوا وهذا اسم خاتم المحبة كما ترى. Dann folgt die Figur:

	جبرائيل	ميكائيل	
ز	ب	ط	د
س	ز	هـ	ج
و	د	ر	ح
الميكائيل	اسرافيل	جبرائيل	ز

Die Lesart der Namen Sakwir und Darkarāb, von welchen schon oben (p. 172, (1) die Rede war, schwankt zwischen Darkarāb

und Darkadhāb, Sakwir, Sakwik und Tankawir.¹ Die Beschwörer und Zauberer sagen, die mächtigsten Schaitāne und Djinnen wohnen in Syrien und Indien. Der grösste Schaitān der Indier ist Sakwik und der grösste der Syrier Darkārab.² So Djāhitz fol. 334^v; sonst habe ich diese nicht erwähnt gefunden.

VI.

Dämonische Thiere. Dass die Schnelligkeit und Vorzüglichkeit einiger Thierarten, besonders der Kameele, dämonischen Einflüssen zuzuschreiben sei, scheint schon alter Volksglaube. Djāhitz erzählt (fol. 25^v), dass Einige so weit gingen, das Gebet an den Lagerstätten der Kameele für unerlaubt zu halten, da letztere den Schaitānen verwandt seien. Das beruhte (so Djāhitz) auf falscher Interpretation der Tradition (Tirmidhi 1, 71): „Betet nicht an den Lagerstätten der Kameele, denn sie sind der Verbleib der Schaitāne.“ Insoweit hat er wirklich Recht, dass hier nur die Lagerstätte, nicht die Kameele selbst, zu den Schaitānen bezogen werden. Aber es findet sich bei Nasāi (Damiri 1, p. 20) noch eine zweite Tradition, wo der Prophet geradezu sagt: *إِنَّ الْأَبْلَ خُلِقَتْ مِنَ الشَّيَاطِينِ*, „dass die Kameele aus den Schaitānen geschaffen sind.“³ Auch das ist sicher, dass den „Hüsch“ genannten Kameelen eine dämonische Natur beigelegt wurde. „Die Hüsch“, sagt Djāhitz (fol. 26^v), „sind Kameele, die von den Hengsten der Djinn befruchtet werden und die Hüschja stammen von diesen dämonischen Kameelen, während die al-Idija (cod. العبدية, cf. Hodh. 272, 35), al-Mahrija und al-Asdjadjja, auch ad-Dhahabja genannten Arten von hüschitischen Hengsten stammen, cf. Damiri 1, 18; Fazryat II. 230, 231, Kazwini 1, 42.

Was hier von den Kameelen gesagt, scheint auch von Pferden zu gelten (fol. 329^v): „Omar ibn Abdalaziz war der Erste, welcher den Leuten verbot, ihre Kinder auf Pferden reiten zu lassen beim

¹ Das Metrum erbseht zwei lange Sylben; eine Corruption aus Lankādeva (resp. Lankāwira) لنكديو (oder لنكوير), an welche Prof. Kaus dachte, scheint daher nicht möglich.

² Buchārī 1, 43 erwähnt diese Tradition nicht.

Probieren (حَلِيَّة): er sagte: ihr setzt die Kinder auf Dämonen' (كُتْمِلُون الصَّبِيَّانَ عَلَى الْجِنِّانِ). Dass auch an den Tauben etwas Dämonisches gefunden wurde, wird von Djähitz aus der Tradition (fol. 51^v): Der Prophet sah Einem eine Taube folgen und sagte: 'Ein Schaitân, welcher einem Schaitân folgt' (cf. Damiri 1, 308) hergeleitet.

Bei Bochâri 1, 72 findet sich eine merkwürdige Ueberlieferung, aus welcher ersichtlich ist, in welcher Weise Aïcha den bekannten Ausspruch des Propheten, dass Esel, Franen und schwarze Hunde das Gebet ungültig machen, zu widerlegen suchte. Den Ausspruch selber hat Bochâri nicht aufgenommen. Er kommt vor bei Abu Daûd (1, 71)¹ und Tîmidhî (1, 69). Für unseren Zweck ist wichtig, dass dort als Begründung für das Vorkommen der schwarzen Hunde an dieser Stelle gesagt wird, dass solche Schaitâns sind. Bei Djähitz wird für diesen Glauben die Ueberlieferung des Ibn Abbâs erwähnt, fol. 51^v: 'Schwarze Hunde sind Djinnen und auch die bunten Hunde sind Djinnen' (cf. LANE, *Arab. Soc.*, p. 34). Fol. 52^r gibt Djähitz eine Anzahl Ueberlieferungen, aus welchen hervorgeht, dass der Prophet, Omar und Othmân Hunde tödten liessen, besonders die schwarzen mit zwei Punkten über den Augen.

In den späteren Erzählungen reiten auf schwarzen Hunden die Hexen. VON KERNER, 'Studien zur vergleichenden Culturgeschichte' (*Sitzungsberichte der kais. Akad. d. Wissensch.* cxx) p. 47, 49.

VII.

Lügenpoesie. Ausser den hier und dort zerstreuten Bemerkungen über Dämonen etc. enthält das *Kitâb al-haiesta* noch ein sehr merkwürdiges Gedicht von al-Behrâni über dasselbe und verwandte Themata (fol. 318^v seqq.), dem ein Commentar des Verfassers beigegeben ist, welcher mit zahlreichen Excursen und Unterbrechungen von fol. 326^v bis 342^v fortfährt. Der in dem Gedichte behandelte Stoff ist aus mehreren Gesichtspunkten so interessant, dass wir nicht umhin können, ersteres in Text und Uebersetzung mitzutheilen.

¹ Bei ihm auch die Variante, welche neben dem Esel etc. auch noch das Schwein, den Juden und den Magier erwähnt.

Den Commentar in extenso zu übersetzen, habe ich nicht nöthig gefunden. Denn erstens erläuterten dies die vielen Abschweifungen nicht, und zweitens habe ich das Wichtigste des in ihm Enthaltenen schon in den vorigen Abschnitten benutzt.

In meinen folgenden Anmerkungen habe ich ihn deshalb nur dort zu Hilfe gezogen, wo es noch Unaufgeklärtes zu beleuchten gab.

Behrāni's Gedicht gehört zu der in der arabischen Literatur nicht unbekannten Gattung der Lügenverse, deren Verfertiger mit phantastischen Farben die Gefahren ausmalen, welche sie in der öden Wüste bestanden haben wollen; ihre vermeinten Abenteuer mit Djinns und Ghülen etc., und von deren Zustandekommen in Djāhītz Buch eine hier unten folgende Stelle wissenswerthe Auskunft bietet.¹

وكان أبو اسحاق يقول في الذي تذكر الأعراب من عذيف
الجنان ويغول الغيلان قال اصل هذا الامر وإبتدأوه ان القوم لما نزلوا بلاد الوحش
عملت فيهم الوحشة ومن انغرد وطال مقامه في البلاد والحلاء والبعد من الناس
استوحش ولا سيما مع قلة الاشتغال والمذاكرين والوحدة لا تقطع ايائهم
الا بالتمنى او بالتفكير والفكر ربما كان من اسباب الوسوسة قد ابتلى بذلك
غير حاسب (etc) كابي ياسر ومثنى وابى القناقر وخبرنى الاعشى انه فكر في
مسئلة فانكر اهله عقله حتى جوه وناووه وقد عرض ذلك لكثير من الهند واذا
استوحش الانسان مثل له الشئ الصغير في صورة الكبير وارتاب وتفرق
ذهنه وانتقضت اخلاطه فيرى ما لا يرى ويسمع ما لا يسمع ويتوهم على الصغير
الحقير انه عظيم جليل ثم جعلوا ما تصور لهم من ذلك شعرا فانشدوه واحاديث
توارثوها فازدادوا بذلك ايمانا ونشأ عليه الناسى ورثى به الطفل فصار احدهم
حين يتوسط الفيافى وتشتغل عليه الغيطان في الليالى كالحاسى (الحاسى cod.)
فعند اول وحشة او فزعة وعند صياح يوم وسجاية صدا قد رأى كل باطل وتوهم
كل زور وربما كان فى اصل الحشو (الحسو cod.) والطبيعة نقاشا كذبا وصاحب
تشنيع وتبويل فيقول فى ذلك من الشعر على حسب هذه الصفة فعند ذلك
يقول رايت الغيلان وكلنت السعلاة ثم يتجاوز ذلك الى ان يقول قتلتهما
ثم يتجاوز ذلك الى ان يقول رافقتها ثم يتجاوز ذلك الى ان يقول تزوجتهما
[fulgon Boissipote] وسما زاده فى هذا الباب واغراهم به ومد لهم فيه انهم ليس
يلقون بهذه الاشعار وبهذه الاخبار الا امرائيا مثلهم والا قبيها (عيبا cod.) لم يأت
نفسه قط لتهميز ما يجب التكديب والتصديق والشك ولم يسلك سبيل

Es geht aus dieser Stelle hervor, dass derartige Poesie, wiewohl bei Leuten von Bildung und Städtern missachtet, doch unter den Beduinen eifrige Ueberlieferer und gierige Zuhörer fand. Denn, wenn gleich die Erfinder solcher Erzählungen sich ihrer Erdichtung wohl bewusst gewesen, so blieb doch der Glauben an die Möglichkeit der erzählten Ereignisse unversehrt und der Verfasser giebt die richtige Bemerkung: 'Es wachsen in diesen Geschichten die Jungen, und die Kinder werden darin aufgebracht.' Darum sagt auch Djähitz von unserem Gedichte, dass es ein 'wunderliches' sei, worin 'aller Art Curiosa und Alles unwahr, aber die Beduinen glauben das allesammt'.

Leider kann ich über den Verfasser nicht viel mittheilen. Djähitz sagt von ihm (fol. 318*): 'al-Hakam ibn Amr al-Behrâni kam zu den Bann-lanbar in die Wüste; aber diese, wiewohl auch zu Behrâ gehörig, jagten ihn fort nach dem Culturlande; er war ein Rechtskundiger und that Aussprüche unter den Beduinen. Er war ein alter, blinder Greis.' Djähitz hat das Gedicht durch Vermittlung des Mohammed ibn al-Sakan an-nahwi.¹

Der Text ist hier und da verderben, die richtige Lesart findet sich aber oft mit Hilfe des Commentars. Einzelne Stellen bleiben dunkel.

إِنْ رَأَى لِمَا يَشْكُهُ قَدِيرٌ مَالِشِي أَرَادَهُ مِنْ مَقَرٍّ
مُسْنَعِ الْمَابِشِينَ ضَبْعًا وَدُبًّا فَلِهَذَا تَنَاجَلَا أَمْ قَتَلَا²

التوقف والتشبيب في هذه الاجناس كما واما ان يلقوا راوية شعر او صاحب خبر فلراوية عندهم كل ما كان الاعرابي اكذب في شعره كان اطرف عندهم وصارت راويته اقلب ومضاحيكه حديثه اكثر فلذلك صار بعضهم يدمي رواية الغول وقتلها او مرافقتها او تزويجها واخر يزعم انه وافق في مفازة لهرأ فكان يطاعمه ويتأكله اليه. Man vergleiche Masûdi III, 322 seq. Hier hat Masûdi gewiss unseren Autor wieder benutzt.

وانشد محمد بن السكن المعلم النحوي للحكم بن عمرو البهراني في ذلك وفي غيره شعرا عجيبا وقد ذكر فيه ضربا كثيرا شريف قريب وكلها باطل والاعراب تؤمن بها اجمع وكان الحكم هذا اتى بنى العتير بالبادية على ان العتير من بهراء فنقوه من البادية الى الحاضرة وكان يتفقّه ويقتى قتيلا الاعراب وكان مكفولا بهربيا مذمليا

3 بَعَثَ الذَّرَّ وَالْجَرَّةَ وَقَفَّـا بِتَجْمِيعِ الرُّغَابِ فِي حَقِّ بَكْرِ
 4 خَرَقَتْ قَارَةً بِأَلْفِ ضَبِيرٍ عَرِمًا مُنَحَّكَمِ الْأَسَابِ بِضَحْرِ
 5 فُجِّرَتْهُ وَكَانَ جِيلَانِ عَنْهُ عَاجِزًا لَوْ يُرَوِّمُهُ يُعْذُّ نَهْرُ
 6 مَسْنَعِ الصَّبِّ فِي الْجِدَالَةِ قَدَمَا وَسَهِيلِ السَّمَاءِ قَمَازَا بِضَعْرِ
 7 وَالَّذِي كَانَ يَكْتَنِي بِرُقَالٍ جَعَلَ اللَّهُ قَبْرَهُ شَرًّا قُبْرِ
 8 وَكَذَا كُلُّ ذِي سَفِينٍ وَخُرُجٍ وَمُكُوبٍ وَكَانَ صَاحِبُ مُشْرِ
 9 مُتَكَبِّ كَافِرٍ وَأَشْرَاطُ سُوَّةٍ وَمَرْيَفٍ جَزَاؤُهُ خَرَجَ جُـ
 10 وَتَوَجَّهَتْ فِي الشَّيْبَةِ قُلُوبَا بِغَزَالٍ وَصَدَقَتْنِي رَقَى خُـ
 11 ثُبْتُ لَنْ هَوَيْتُ ذَلِكَ وَمَنْهَا وَمَنْى شِمْتُ لَمْ أَحِدْ فَيَرْبِكْ
 12 بَشْتُ عَمْرُو وَخَالَهَا بِسُحُلِ الْحَيْلِ وَخَالِي هَيْمٌ صَاحِبُ عَمْرُو
 13 وَلَهَا جُطَّةٌ بِأَرْضِ ذِي بَارٍ¹ مَسْخُومًا فُكَّانٍ لِي يَصْفَ شَطِيرُ
 14 أَرْضِ حُدُوشِ وَجَائِلٍ عَكَّتَانِ² وَفُرُوجٍ مِنَ الْمُؤَبِّلِ ذَكْرُ
 15 سَادَةُ الْحَيِّ لَيْسَ فِيهَا مِنَ الْجَنِّ سَوَى تَاجِرٍ وَأَخْرَ مَكْرِي³ 15
 16 وَلُغُوا عَنْ خَرِيبِهَا كُلِّ بَغْرِ يَسْرُقُ السَّمْعَ كُلَّ لَيْلَةٍ بُذْرِ
 17 فِي قَتَبٍ مِنَ الشَّيْثَانِ غُرٍ وَبِئْسَاءَ مِنَ الزَّوَابِعِ زَهْرُ
 18 تَأْكُلُ الْقَوْلَ ذَا السَّنَابَةِ بِشُرَا يُعْذُّ رُوثُ الْجَمَارِ فِي كُلِّ فُجْرِ
 19 جَعَلَ اللَّهُ ذَلِكَ الرَّوْثَ بَيْضَا مِنْ أَلْبَقٍ وَمِنْ كُرُوفَةٍ يُسْرِ
 20 ضَرَبَتْ فُرْدَةً فَصَارَتْ عِيَا فِي تَحْقَاقِ الْقَمِيمِ أَحْزَرُ شَهْرِ
 21 تَرَكْتُ عَيْدًا بِمَالِ الْيَتَامَى وَأَخُوهُ مَزَاجِمُ كَانَ بِكَرِي⁴ 21
 22 وَضَعَتْ تَسْعَةً وَقَالَتْ لُزُورَا مِنْ بِنَاءٍ فِي أَهْلِهَا غَيْرُ لُزْرِ
 23 غَلَبَتْنِي عَلَى التَّجَابَةِ بَرِيْسَى يُعْذُّ مَا طَالَ فِي التَّجَابَةِ ذَكْرِي
 24 وَأَرَى فِيهِمْ شَمَالِلَ إِيْسَى غَيْرَ أَنَّ النُّجَارَ صُورُهُ بِغْرِ 24

¹ Cod. مسجیل.² Cod. الحير، comment. ut recepti.³ Cod. hic ut videtur وبار sed hic occurrit in comment.⁴ In cod. erat حامر aut حامل sed altera manus corr. in كمر(?) ; comment.

كامل.

¹ Cod. مكر.² Cod. الشقنقان، الشقنقان، comment.³ Sic comment. cod. عبيد الأتقال.⁴ Cod. et comm. بكر.⁵ Cod. المعط.

25 وَبِهَا كُنْتُ رَاكِبًا خَشَرَاتٍ مَلَجًا قُنْفُذًا وَمُسْرَجًا وَبِـ
 26 كُنْتُ لَا أَرْتُبُ الْأَرَابِثَ لِلْحَصِينِ وَلَا الضَّبْعَ إِنَّمَا ذَاتُ ثُكْرِ
 27 تَرَقَّبَ الْمُقْعَصَ الْمُخَيَّلَ ذَا الثُّغْطِ وَتَذَمُّو الصَّبَاغَ مِنْ بَيْتِ خُجْرٍ
 28 جَائِيًا لِلْبَحَارِ أَغْدَى لِعُرْسِي فَلَقَدْ تَجَنَّنِي وَهَضَمَهُ بِطَرِ
 29 وَأَخْلَى هَزِيرًا مِنْ صَدَفِ النِيْخِ وَأَسْقَى الْعِيَالِ مِنْ يَبَلٍ مَضَرٍ
 30 وَيَسَى الْمُغْفُودَ نَقَبِي وَخَلَسِي ثُمَّ لَحَقَنِي عَلَى السَّوَالِجِ سَجَرِي
 31 وَأَجُوبَ الْهَلَاةِ كَحَبِي طَبَسِي ضَاكِكُ بَيْتِهِ تَبِيرُ الثَّمَرِي
 32 مَوْلِي دَبْرُهُ خَوَائِدُ مَكْسِي وَهُوَ بِاللَّيْلِ فِي الْعَفَارِثِ يَسْرِي
 33 يَحْسِبُ النَّاطِرُونَ أَبَى ابْنِ مَنَا ذَاكَرُ عَصِي بِضَقَّةٍ ذُرِي
 34 رَبِّ يَوْمٍ أَقَلْتُ مِنْ لَهْدِ اللَّيْلِ وَأَعْقَبْتُ بَيْنَ لَهْبٍ وَثَمَرٍ
 35 لَيْسَ ذَاكَمُ تَمَنُّ يَبِيْثَ بَطِيْثًا مِنْ شَوَاهِدٍ وَبَيْنَ قَلْبِيَّةٍ جُـ
 36 ثُمَّ لَاحَظْتُ خَلْبِي فِي عَسَمٍ بَيْنَ قَيْنِي وَقَيْنِيهَا السَّمُ كَجَرِي
 37 ثُمَّ اِصْبَحْتُ بَعْدَ خَفِضٍ وَلُثْمٍ مُدْبِلًا مَقَرًا مُخَالِلَ مُسْرِ
 38 أَتَرَانِي مُعْتَمِدًا دُونَ الدَّيْرِ كُذَّ وَغَادَيْتُ مَنْ أَهَابَ بِضَغْرِ
 39 وَسَبَّغْتُ التَّجَبُّثَ فِي ظُلَمِ اللَّيْلِ فَجَاوَزْتُهُ بِسَرٍّ وَجَهْرٍ
 40 ثُمَّ يُرْسِي بَيْنَ الْحَصِيمِ جَوَارًا فِي حَجِيرٍ وَفِي دَرَاهِمٍ قُمْسَرٍ
 41 فَلَهْلُ الْإِلَهِ يُرْحَمُ ضَعْفِي وَيُنْزِي تُبْرَتِي وَيَقْبَلُ مُنْدِي

Ich hoffe, der Leser wird sich nicht ärgern über meine nicht sehr stylvolle deutsche Wiedergabe des Gedichtes.

Der Zusammenhang ist im Einzelnen oft nichts weniger als klar. Mit Verschiebung der Verse könnte schon etwas geholfen werden (z. B. wenn man die Verse in diese Ordnung brächte: 1—19, 22, 24—27, 30, 38, 39, 34, 35, 31—33, 28, 29, 23, 36, 20, 21, 37, 40, 41). Ich habe aber vorgezogen nicht ohne jeden ausserlichen Grund zu ändern. Nur in eckigen Klammern ist passim eine kleine Erläuterung eingeschoben. Das Uebrige im Commentar.

¹ Cod. عصبة, Comment. عصبة

² Cod. شوله.

³ Cod. بعض.

⁴ Cod. دارهم.

1. Mein Herr ist mächtig zu Allem, was Er will; was Er will dem kann man nicht entgehen.

2. Er verwandelte die zwei Steuereintnehmer in Hyäne und Wolf, darum bringen diese zusammen umm Amr hervor.

3. Er sandte Ameise und Heuschrecke, und brachte dann Nasenbluten über den Stamm Bakr.

4. Eine Maus mit dünner Schnauze durchbrach einen Damm, dessen Grundlage fest am Felsen war.

5. Sie durchbohrte ihn, den Gilan, wenn sie sich daran gemacht hätten, aufgegeben haben würden, nach (kurzer) Zeit.

6. Auf der Erde hat Er einst die Eidechse verwandelt und im Himmel Schail mit Erniedrigung.

7. Und der den Beinamen Abu Righäl hatte, dem hat Allah sein Grab, das schlechteste Grab, gemacht.

8. So geht es Jedem, der von Schiffen Tribut nimmt, der Steuer und Zoll und Zehnten erhebt,

9. Dem gottlosen Mankib mit (seinen) schlechten Gehilfen und der Arif, dessen Strafe heiße Kohlen.¹

10. In (meiner) Jugend heiratete ich eine Ghül um eine Gazelle, meine Mitgift war ein Schlangh Weib.

11. [Sie war] Frau, wenn ich das wollte, und wenn mir das gefiel, fand ich eine Jungfrau.

12. Tochter Amr's, ihr mütterlicher Oheim Mishal al-khail, und der meine Hamim, der Freund des Amr.

13. Ihr Gebiet war in dem Lande der Wabâr; man mass es, und ich bekam ein Viertel.

14. Ein Land der Häseh und Kameele in Scharen und vieler Kameelheerden.²

15. Da waren die Häupter der Džianen; keiner, der nicht [wenigstens] Kaufmann oder Vermietther [von Kameelen] war.

16. Von ihren Weibern hielten sie foras alle gemeinen Teufel, die in Mondnächten heimlich lauschen.

¹ Hier wird des prophetischen Ausspruchs gedacht: العرافة حق والعرفاء في النار.

² Der Commentar sagt: والمبئل من الإبل يقال إبل مَبْئِلَة ودراهم مدرهية. ويدبر مَبْئِرَة مثل قوله والقناطر المقنطرة.

17. Auch [waren dort] schöne Jünglinge von den Schiniquäq und herrliche Frauen von den Zauba'a.

18. Abends ass sie (meine Frau) Bohnen mit Kehrriekt, nachdem sie sich früh Morgens an Koth zu gute gethan.

19. [Denn] diesen Koth machte [für sie] Allah zu Eiern des Andq oder zu frischen Datteln.¹

20. Mit einem Schlage, den man ihr zubachte, wurde sie zu Staubfasern in den letzten Stadien des Mondes,² am Ende des Monats.

21. Sie hinterliess Abdal, den Helfer der Waisen und dessen Bruder Mozähim, meinen Erstgeborenen.

22. Sie gebar neun (Kinder, Sühno), wenn gleich selbst nicht sehr fruchtbar, aber gehörend zu den Weibern, die in ihrem Hause (i. e. verheiratet) nicht unfruchtbar sind.

23. Die Race meiner Frau überlag, nachdem die meinige lang als vorzüglich gerühmt war.

24. Und [so] sah ich in ihnen (den Kindern) menschliche Züge, aber im Grunde waren sie Dämonen.

25. Mit ihr habe ich geritten auf kriechendem Gethiere, auf gesäumtem Stachelschwein und gesattelttem Klippdachs.

26. Hasen habe ich nicht beritten wegen der Menstruation; auch nicht die Hyäne, sie ist ein widerliebes Thier,

27. Das über todtes, verrottetes³ Aas herfällt und aus ihren Höhlen die Hyänen herbeiruft.

28. Die Seen durchkreuzend habe ich meiner Frau gepflückten Pfeffer mitgebracht und auch anderes Räucherwerk⁴ zum Geschenke.

29. Und ich schmückte Heraira mit Seemuscheln und labte die Kinder aus dem Nile Aegyptens.

30. Kein Knoten widerstand (?) meinem Blasen und Lösen, und die Zauberer durchschauten meinen Zauber nicht.

¹ طُرُوفَةٌ بِسَرٍ Ich nehme طُرُوفَةٌ = أَطُرُوفَةٌ und stelle das zweite مِنْ zu (نوق) oder steckt in diesen Worten ein Vogelname wie (نوق).

² مُخَيَّاتِ الْقَمَرِ, cf. LXX i. v. قَمَرٍ

³ Der Inf. تَغَا (für تَغَا) ist anderweitig nicht bekannt.

⁴ Den Sinn 'Räucherwerk' (بُخُور) hat sonst nur مَحْضَم, cf. TA.

31. Die Länder habe ich durchstreift auf einer Gazelle mit lachenden Zähnen und vielen Muthwillen.¹

32. Die [bei Tage] das Hintertheil [zuerst] in das Loch ihrer Lagerstätte steckt, aber Nachts mit den Dämonen läuft.

33. [Wenn ich mit ihr durch die Läfte zog], da meinten die Zuschauer, ich sei ein Wasservogel, welcher sein Nest gedenkt am Ufer des Flusses.

34. Oft habe ich die Leber des Löwen gegessen, und (beim Essen) mit Wolf und Panther gewechselt.

35. Ja, das macht auch der Dicke nicht, [der sich mästet] an gekochtem Fleische und Hammelbraten.

36. Dann sah ich einmal meine Frau an am Morgen, Gift strömte zwischen unseren Augen.

37. Und nach einem Leben von Bequemlichkeit und Spiel wurde ich krank und einsam und hilfsbedürftig.

38. Meinest du, ich habe den gehasst, der Hahnen schlachtete, den angefeindet, der einen Habicht anmahnte,

39. Frösche quacken gehört in nächtlicher Finsterniss und erwidert heimlich und öffentlich.

40. Bis ich öffentlich in die Hölle geworfen werde mit Keeln und verspielten Dirhemem?²

41. [Nein] vielleicht wird sich Allah meiner Schwäche erbarmen, mein hohes Alter sehen und meine Entschuldigung annehmen.

¹ So übersetzt ich: التَّمَرَى, der Commentar hat: هو الذى يسرى مع العفاريت بالليل ضاحكا غاريا اذا كان تحتى مرأى. Das Wort gehört zu مرأى.

² Ich lese فى ذَرَاهِمٍ قَمَرٍ wörtlich: mit Dirhemem des Besiegens im Hasardspiele.

A Note on one of the Inscriptions at Śravana Belgola.

By

F. Kielhorn.

Having lately procured a copy of Mr. Rix's important *Inscriptions at Śravana Belgola* (published in 1889), I at once, guided by the editor's preface, turned to the inscription No. 54 (pp. 41—47 of the text in Roman characters); and I was not a little surprised to find, that I had known the text of that inscription for more than twenty years.

Sanskrit scholars know that we owe the first detailed account of the grammar of Śākaṭāyana to Professor BÖHLER. Shortly after his arrival in India, in 1863, he got the text and portions of the commentaries of that grammar copied out for himself, partly in Nāgarī and partly in Grantha characters, from palm-leaf MSS. at Madras. The materials, so collected, he afterwards placed at my disposal, and I have still the use of them, although they have now been presented by BÖHLER to the Library of the India Office.

Now in one of these volumes of Śākaṭāyana's grammar there are, immediately preceding the Rūpasiddhi, three leaves with a number of verses which, on account of the numerous names contained in them, had often attracted my attention, but the exact object of which was not apparent to me. I now see that these leaves (copied about 1863 from palm-leaves at Madras) contain the inscription No. 54 of Mr. Rix's collection; and what has prevented my finding out before the purpose of the verses which are contained in them, is, that the palm-leaves were copied in wrong order, and that the

writer has had to leave blanks where the leaves from which he was copying were damaged. With the ²inscription in Mr. Rice's volume to guide me, I have had no difficulty in arranging, what the copyist has written, in proper order, and I can confidently assert that it would be possible to write out almost the whole inscription from the MS.

The text of the inscription, then, exists both engraved on stone at Śrāvapa Belgola and also in a MS. at Madras, and the question arises whether the MS. text was copied (directly or indirectly) from the stone, or from another MS. text of which the text on the stone also is a copy. This question, for the present, I feel no hesitation in answering in favour of the latter alternative; for — assuming that Mr. Rice has given us an accurate transcript of the inscription, which I see no reason to doubt — it is certain that the MS. copy gives the text of the inscription correctly in many passages where the readings on the stone are clearly incorrect. I cannot here give all the various readings from the MS., but trust that some selected passages will fully bear out my statement regarding the two texts.

In a verse on p. 42 (line 6) of Mr. Rice's volume Samantabhadrā boasts thus: —

*vādinī Samantabhadrā sthitavati taya sadasi bhāpa
kā sthānaishāp | —,*

which is translated by Mr. Rice:

"The speaker Samantabhadrā being in thy assembly: what manner of court is this, O king?"

Instead of *kā sthānaishāp*, which is not Sanskrit, the MS. has *kā sthānyāishāp* "what need have you of others?"

On p. 44, lines 1 and 2, we have the verse: —

*yatrābhīyūktarī laghur Ilaghu-dhāma-sāmu-
sāmyāgubhrit sa cha bhavaty api bhūti-bhāmih |
vidyā-dhananājaya-padaṇ viśādaṇ dadhānā
Viśvās sa śca hi mahā-muni-Hēmasēnaḥ |;*

which, even as it is, could hardly convey the meaning, assigned to it by the editor. Here the MS. has the only possible reading *śishvas*,

instead of *Viṣṇuḥ*, and makes it thus quite clear that the poet is comparing Hēmasēna with Arjuna (*Dharmajaya*, *Jishṇu*), assailing and defeating Śiva, the god 'smeared with ashes' (*bhūti-bhūmi*).

On p. 44, lines 7 and 8, we read: —

*yah kaśchit pratīkṣti tasya viduṣhō vāgmēya-bhāṅgaḥ
paraṃ kurveḥ 'caṣṭam;*

the MS. has, correctly, *vāgmādhya-bhāṅgaḥ*.

On p. 44, lines 37—40, we have the verse: —

*yad vidyā-tapasōḥ praśastam abhayaṃ śrī-Hēmasēnā munau
prāḡ ātē suchīrādbhīyōga-balatō nītam parām unnatim |
prāyo Śrīvijayaḥ tad ātad akhilam tad-vidhikāyām sthitē
satkrāntam katham anyathānutichirād idṛig-vidhē dṛik-tapaḥ |;*

the general sense of which by Mr. Rick is given thus: —

"Both the learning and the penance gained by long practice which were formerly in Hēmasēna muni, passed in full to Śrīvijaya who occupied his throne: if not, how did he so soon combine them?"

The MS. has, correctly, *prāyāḥ* instead of *prāya*, and *tat-pīṭhikāyām* instead of *tad-vidhikāyām*; and it reads, instead of *idṛig-vidhē dṛik-tapaḥ*, *vidyāimṛig idṛiktapaḥ*, suggesting thus the correct reading *vidyēdṛig idṛik tapaḥ*.

On p. 45, line 3, Mr. Rick has: —

sarveśāṅgair gṃam ihālilīṅgē sumahā-bhōgaḥ kalā-Bhārati,

the last words of which he translates by "the learned Bhārati". The MS., instead of *kalā*, has correctly *kalau* 'in this Kali-age' (compare p. 41, line 19, *iha kālō Kalau*).

On p. 45, lines 17 and 18, we read: —

*ārādhyō Guṇasēno-paṇḍita-patis sa svāsthya-kāmair jṇanā
yat-sūktāgama-gandhatō 'pi gaṇita-glāniḥ gatiḥ lambitāḥ |*

The difficulty here is that one could hardly speak of the perfume of a traditional doctrine. The MS. (besides reading in the first line *paṇḍita-muniḥ*) gives the second line, correctly, thus: —

yat-sūktāgada-gandhatō vigalita-glāniḥ gatiḥ lambitāḥ.

On p. 45, lines 23—26, the printed text has: —

*mithyā-bhāṣaṇa-bhāṣaṇam parihaṛētauddhatya . . chata
syād-vādaṃ vadatā namēta vīṇayād vādibha-karṇhīravam |
nā chēt tad-guṇa-nirjjīta-śruti-bhaya-bhrāntāḥ stha yūyam yatas
tārṇyam nigraha-jīrṇa-kāpa-kuhaś vādi-deipāḥ pātinaḥ |*

Here the MS. has, at the end of the first line where the stone apparently is damaged, **tyam unmuḥchata*; and in the third line it reads, correctly, *tad-guru-garjita*, instead of the words *tad-guṇa-nirjjīta* of the published text which yield no sense.

On p. 46, line 38, we read: —

pariṇatim anutishṭham nandimā nishphītātma;

the MS. has, correctly: —

pariṇatim anutishṭhan nandimān nishphītātma.

On the same page, line 17, the MS. actually has *mōha-dvisha-vyāhati*, suggesting thus the reading *mōha-dvishad-vyāhati* for the words *mōha-deipad-vyāhati* of the published text, which cannot be correct. Other minor corrections, suggested by the MS., are, e. g., *tyaktānyasmin* for *tyaktānyasmin* in line 40 of p. 45; **syōnmukta-nidrā-bharam* for **syōnmukta-nidrā-bharam* in line 22 of p. 45; *saka-lārhat-pravachana* for *sakalārha-pravachana* in line 17 of p. 42; *pratiṣṭhām* for *pratiṣṭhāt*, in line 16 of p. 41 etc.

More important than these details is the question which is suggested by them, whether the Praśasti was originally composed for the very purpose of being put up as an inscription at Śravaṇa Belgōja, and whether the date which it contains can be taken to indicate, even approximately, the time when the inscription was engraved. Considering that the Praśasti exists in MSS., independently of the inscription and apparently in a more correct form, the inscription might well have been engraved at any time long after the composition of the Praśasti; and even the fact that the date which it contains works out correctly (Sunday, the 10th March, A. D. 1129) would prove nothing. Another question is, whether the libraries of Southern India might not eventually be found to contain MS. copies of some of the other inscriptions at Śravaṇa Belgōja.

Beiträge zur Erklärung der altpersischen Keilinschriften.

Von

Friedrich Müller.¹

Inscription von Behistan I. 50—51.

50. *kārašim hadā darsata a*

51. *tarsa kāram warija awāžanija hja paranam bardijam adānā.*

Sensenb. übersetzt dieses:

„Das Volk fürchtete ihn wegen seiner Grausamkeit, er möchte (sonst) viele Leute tödten, die den früheren Bardija gekannt hatten.“

Im Commentar (S. 88 ff.) macht Senzsenb. darauf aufmerksam, dass dieser Bericht mit Herodot im Widerspruch steht. — Herodot schreibt nämlich ur, 67: ἀνελίξαντες ἐκ τοῦ βασιλέως νέοντας ἀσπυγέας παρὰ τῶν ἀνελθόντων ἀνελθόντων ἔχον νέοντας τοὺς ἐν τῇ Ἀσίῃ, πάρεχον αὐτῶν ἡσπέρων. Ich glaube, dass *darsa-ta*, wenn es auch im Hinblick auf *πάρεχον αὐτῶν ἡσπέρων* im Sinne von ‚Grausamkeit‘ gerechtfertigt werden könnte, dieses dennoch nicht bedeutet; sondern gleich dem griech. θάρρος eher mit ‚Dreistigkeit, Verwegenheit, Entschlossenheit‘ zu übersetzen ist. Ich fasse mit *paranam* als Adverb, da dies besser in den Zusammenhang hineinpasst.

Inscription von Behistan IV. 33—36.

33. *šaatij daraja(wauš xšāja)šija dahjāwa imā tja hāmīšrij*

34. *a abawā draugadi(š hāmīšrij)ja akunauš tja imaij kāram adur*

¹ Vgl. diese Zeitschrift i, S. 59, 123, 220; iii, S. 146; iv, S. 308, 173; v, S. 111.

35. *užijā pasāwa dī(s aurasazdā) manā dostajā akunānā jaḡa*
nām k

36. $\sin a \sin a_3 \sin d_3$.

SPIDOKI, übersetzt dies:

Es spricht Darius, der König: Diese Provinzen, welche abtrünnig wurden, die Lage hat sie abtrünnig gemacht, so dass sie die Leute belogen. Dann gab sie Ahuramazda in meine Hände, wie es mein Wille war, so geschah ihnen.'

Seizant liest *adurušijā* und erklärt dies im Glossar als die dritte Person pluralis des Imperfectums. Diese Lesung und Erklärung ist lautlich ganz unmöglich, da die Form dann nothwendiger Weise *adurušijā* (für *adurušijahā*) lauten müsste. In diesem Falle müsste man $\overline{\text{m}} \text{ } \overline{\text{el}} \text{ } \overline{\text{m}} - \ll \overline{\text{m}} - \text{E } \overline{\text{m}} \text{ } \overline{\text{K}} - \overline{\text{r}} \text{ } \overline{\text{a}}$ in $\overline{\text{m}} \text{ } \overline{\text{el}} \text{ } \overline{\text{m}} - \ll \overline{\text{m}} - \text{E } \overline{\text{m}} \text{ } \overline{\text{K}} - \overline{\text{r}} \text{ } \overline{\text{a}}$ emendiren, was mir aber doch aus grammatischen Gründen einigermaßen bedenklich zu sein scheint. Ich halte nämlich die Berufung auf das griech. $\alpha\iota\sigma\alpha$ für nicht ganz zutreffend, da *aiša* kein Imperfect ist, sondern ein Aorist (ich glaube nun an das Vorhandensein eines zusammengesetzten Aorists in den Keilschriften, zu dem neben *aiša* auch *nijapišam*, *meaka* und *ajāsta*² gehören), und dann unser *adurušijā* vollkommen isolirt dastehen würde. Ich meine daher, dass kein anderer Ausweg übrig bleibt als *adurušijā* zu lesen und in demselben einen zusammengesetzten Aorist zu erblicken. Dabei macht freilich das lange *i* Schwierigkeiten, die aber vielleicht in der schwankenden Orthographie des Altpersischen ihre Erledigung finden dürften. Sicher ist jedenfalls das Eine, dass nämlich vor dem *s* nach iranischen Lautgesetzen kein *a*, sondern hier nur ein *i* stehen kann.

Abgesehen von dem Fehler in der Interpretation des soeben behandelten Verbums ist die Spranger'sche Uebersetzung der Stelle unrichtig, da ihr ein arger Constructionsfehler zu Grunde liegt. Die Partikel *tja* (ursprünglich das Neutrum des Relativpronomens) be-

¹ So muss gelesen werden und nicht *ajānā*; *ajā+ta* geht auf *4-jam* zurück, wie *awest. māta* auf *man*.

deutet nämlich weder ‚so dass‘ (wie in der Uebersetzung steht) noch auch ‚damit‘ (wie das Glossar hat), sondern einfach dasselbe, was das sanskrit. *jud*, das griech. *ετι* und das latein. ‚quod‘ bedeuten. Es ist demnach die Stelle folgendermassen zu übersetzen:

33. Es spricht Darajawahuš der König: Diese Provinzen, welche abtrünnig

34. geworden waren, die Lüge hat sie abtrünnig gemacht, weil diese (nämlich die in der Inschrift genannten Gegenkönige) das Volk

35. belogen hatten. Darauf übergab sie Ahuramazda in meine Hände, wie mir

36. der Wunsch war, auf dieselbe Weise (übergab er mir) sie.¹

Inscription von Naqš-e-rustam A. 31–33.

31. *auramaz(dā jaṣ)*

32. *a awaiṇa imām būmim jan — — — —*

33. *paṣācadim manā frāharā.*

Orvert nimmt an, es sei hier zwischen 32 und 33 eine Zeile ausgefallen und er ergänzt das Fehlende: *jan(da)*

(namēa višpatašēa anijaišam haindra)

‚und Kampf und von allen Seiten Feindes-Heer‘ oder

(namēa anijaišamēa wināṣam)²

‚und Kampf und gegenseitige Vernichtung‘.

Ich möchte kaum glauben, dass eine Zeile fehlt und erblicke in dem verstümmelten *jan* das Prädicat zu *būmim*. Ich ergänze dieses zu *janšānām*, das ich mit dem neupers. *جوشان* identificeire. Die altpersische Wurzel *juš* steht für awest. *juš+s*. Mit awest. *juš* (*jašairi*, *jušairi*) ist identisch arm. *جوش*. Mit beiden stimmt neu-pers. *جوشیدن* völlig überein. — Die obige Stelle: *jaṣa awaiṇa imām būmim janšānām* ist demnach zu übersetzen: ‚Als er diese Erde in Gährung (Aufruhr) sah,‘

¹ Nämlich *awaṣa dit manā dastāfā abmanūt*. Vergl. diese Zeitschrift I. S. 225.

² Sanskr. *jūṣhanā-īa viśvataṣ-īa anijāṣa-īa*, *jūṣhanā-īa anijāṣa-īa* u. s. w.

Inscription von Nag-i-rustam A, 51—53.

51. (mā)m ā
 52. uramazdā pātuw ha(ē)ā sara(— — — u)tāma
 53. ij wišam utā imām dahfāum

Hier ergänzt Oerent *sara* — — — zu *sarand*, das er mit 'injuria' übersetzt. — Abgesehen von der Schwierigkeit, diese Bedeutung aus dem Wortschatze der iranischen Sprachen zu rechtfertigen, ist ein mit *s* anhebendes Wort im Altpersischen verdächtig, da man für altind. *s* = awest. *s* im Anlaute hier *š* erwartet. Ich möchte daher für [𐎧𐎧𐎧] (*sara*) + [𐎧𐎧𐎧] (*wara*) lesen und das betreffende Wort als *waratā* ergänzen. Allerdings würde *waratāja* = awest. *waratājā* besser passen, aber für vier Buchstaben scheint der Raum zu klein zu sein. Die Bedeutung von *waratā* ist 'Irrweg'. Im Awesta ist *waratā* ein Feminin, während wir für das Altpersische einen Masculin- oder Neutral-Stamm annehmen müssen.

Darius-Inscription von Persepolis H, 1—3.

1. auramazdā wazraka hja mašišta bag
 2. anām hauw darajawaum xšājaši
 3. jam adadā.

SPENCER übersetzt dieses:

'Der grosse Ahuramazda, welcher der grösste der Götter ist, hat den Darius zum König gemacht.'

Diese Uebersetzung ist nicht ganz richtig. Nach den anderen Inschriften zu urtheilen, wo steht: *bag wazraka auramazda* 'ein grosser Gott ist Ahuramazda' ist oben *wazraka* nicht Attribut, sondern Prädicat zu *auramazdā*, und es muss demnach übersetzt werden: 'Gewaltig ist Ahuramazda, welcher der grösste der Götter ist. Er hat den Darius zum Könige gemacht.'

Darius-Inscription von Persepolis J, 6—10.

6. eaišā aurama
 7. zdāha imā dahjawa tja adam
 8. adaršaij hadā anā pārsā kē

Formen, die man bisher verkannt und zu *kar* (altind. *kr-ṣō-mi*) gestellt hat.

Zunächst sind es die altpersischen Formen *parikarā*, *parikarāhj*, *parikarāha-diš*, welche Srpaz. irrthümlich zu *kar* ‚machen‘ stellt, während Darmestrièze (*Études Iraniques* 1, 209) das Richtige getroffen hat. — Dann aber gehört dazu besonders das awestische Causativum *haukarəjēmi* ‚ich melde an, ich verkündige‘, das zu dem primären *kar* sich gerade so verhält, wie die Causativa *awəda-jēmi*, *aiuea-da-jēmi*¹ zu dem primären *wid*. Justi hat es (*Zendwörterbuch* S. 79, a) irrthümlich zu *kar* ‚machen‘ gestellt. Das im Awesta nicht vorkommende primäre *hau-kar* ‚denken, überlegen‘ findet sich im Neupersischen, aber als Denominativum (wie داشتن = *darajami*) in dem Verbum انگاشتن, انگارن, انگاریدن in der Bedeutung تصور کردن wieder.

Nach diesem ist Fick, *Vergl. Wörterbuch* 4. A. Bd. 1, S. 184 zu verbessern, wo *parikarā*, *parikarāhj* mit Srpaz. irrthümlich zu *kar* ‚machen‘ gestellt werden.

Die Saka.

Nach Herodot VII, 64 nannten die Perser alle Scythen *Saka* (ὁ γὰρ Ἡρόδοτος πάντας τοὺς Σακὰς καλεῖται Σάκας). Bei den Indern bezeichnet der Name *सक* die Indoseythen (Bōhrliṣak-Rora). In der Inschrift des Darius von Naq̄-i-rustam werden dreierlei *Saka* genannt, nämlich 1. die *saka haumaua(rsa)* ‚die Haoma bereitenden Scythen‘, wahrscheinlich ein Stamm, der die zarathustrische Religion angenommen hatte;² 2. die *saka tigraxanda* ‚die Scythen mit den spitzigen Helmen‘, wie ein solcher auf der Inschrift von Behistān abgebildet ist und 3. die *sakā (t)jajj (ta)ra daraja* ‚die Scythen, welche

¹ Vgl. Srpaz., *Avesta-Comментар* 2, S. 1.

² Im Schamanismus der sibirischen Völker finden sich so zahlreiche Elemente der zarathustrischen Religion, dass man, um das Vorhandensein derselben zu erklären, einen lange währenden Einfluss der letzteren auf diese Völker annehmen muss. Darüber vergleiche man namentlich das klassische Werk W. Rammert's *Das Sibirien*, Leseblätter aus dem Tagebuche eines reisenden Linguisten. Leipzig 1884. 8°. Bd. 14, S. 1 ff.

jenseits des Meeres'. Unter dem *daraja* 'Meer' könnte aber auch der heutige Oxus (*Amu-darja*) verstanden werden, gleichwie im Arabischen بحر sowohl 'das Meer' als auch einen 'grossen Strom' (z. B. den Nil) bezeichnen kann.

Interessant ist es, dass die Jakuten sich *saxa* (*saxa-lar*) nennen.¹ Sie sollen ehemals im Süden gewohnt haben und erst von Tschinggis Chan von ihren Sitzen vertrieben worden sein. Man könnte angesichts dessen fragen, ob nicht der Name *Saka* bei den im Norden Irans nomadisirenden Stämmen der türkischen Familie als Volksbezeichnung vorkam und von den Jakuten bis auf den heutigen Tag bewahrt wurde. — Dass unter den Seythen von den Alten die nördlichen Völker, sowohl der mongolischen als auch der mittelländischen Rasse verstanden wurden, dies beweist einerseits die Beschreibung der Seythen bei Hippokrates (in der Schrift: *Ἱππὶ δίπνων, ἰσθίων, ἐνίων*. — Hippocr. Opera, ed. Kuhn 1, 523 ff. in *Medicorum Graecorum Opera*. Lipsiae 1825. Vol. XXI), die nur auf die mongolische Rasse passt, andererseits die Abbildung des Seythen auf der Inschrift von Behistan, welche entschieden ein Individuum der mittelländischen Rasse uns vorführt.

Wenn die Gleichung altpers. *saka* = jakutisch *saxa* sich als richtig herausstellen sollte, dann wäre damit für die Bestimmung der ethnologischen Stellung der Indoseythen (𐎧𐎠𐎼𐎿) ein fester Anhaltspunkt gewonnen.

¹ Vergleiche meine *Allgemeine Ethnographie* u. A., Wien 1879. 8°, S. 393 und O. BÖHLJON: *Ueber die Sprache der Jakuten*, Sz. Petersburg 1851. 4°. Jakutisch-deutsches Wörterbuch S. 152, u. (A. Th. von MINNENWONER'S *Reise in den Russischen Norden und Osten Sibiriens*, Band III.)

New Manuscripts from Kashgar.

by

G. Bühler.

It is not much more than two years ago since the discovery of the Bower MS. taught the students of Indian palaeography and literature that they might expect assistance for their researches from Central Asia, and already an almost constantly flowing stream of materials begins to pour in from the same quarter. Last year brought us the curious leaf, found by M. PETROFFSKI, the Russian Consul in Kashgar, and published by Dr. S. von OLDENBURG. This year we have to register two new collections of MSS., one of which has gone to Calcutta, while the other has been added to the treasures of the library at St. Petersburg.

In Vol. LXII of the *Journal of the Bengal Asiatic Society* Dr. HOERCKLE gives a full and most excellent account of a batch of MSS., which he calls the WERNER MSS. according to their original purchaser, the Rev^d F. WERNER, Moravian missionary at Leh in Ladakh. They were discovered by an Afghan merchant who dug for buried treasure in an ancient ruined house near Kugiar, a place just across the border of Chinese Yarkhand. Instead of the expected hoards of gold and silver he found, it is said, the bodies of some "cows" which at the first touch crumbled into dust, and with them a number of inscribed leaves as well as two small wooden boards. The leaves, 76 in number, are all narrow strips of paper of several qualities, covered with a kind of sizing and probably made of the fibres of *Daphne papyracea* or of *Edgeworthia Gardneri*, both of which plants are still used

for the manufacture of writing materials in the Himalayas. As is the case with the birchbark of the Bower MS. and as is still usual in many parts of India, the sheets have been cut according to the size of the Indian palmleaves, and they are pierced on the left side by a single hole for the string. As Dr. HOMERLE remarks, MSS. with single holes placed on the left side, have not been found hitherto in India. But, from the existence of numerous copperplate grants with one ringhole on the left, issued by the Râthors of Mânyakheja and other kings, I think, we may safely infer that once they were not unknown. The first portion of the WARR MSS. shows also another peculiarity, which it shares with the South-Indian copperplates and MSS., since the number is marked on the first side or obverse of each leaf,¹ not on the second as is the practice in Mahârâshtra and all districts lying further north. This peculiarity becomes very suggestive, as all the complete leaves of the Bower MSS., facsimiles of which I owe to the kindness of Dr. HOMERLE, bear the figures on the second side, and as according to Dr. HOMERLE (p. 30), a leaf of Part vi of the WARR MSS. shows traces of the numeral 6 on the reverse. I shall have to recur to this point further on.

The characters of the WARR MSS. are by no means uniform. Some portions show varieties of the Northwestern Gupta alphabet, the letters being sometimes angular, sometimes round, differing considerably in size and in one case (Plate iii, Figure 1) showing a strong affinity to another type which will be mentioned forthwith. But the majority of the leaves exhibits the peculiar and difficult alphabet which first became known through the PERNOFFSKI MS., published last year by Dr. S. VON OLDENBURG. As the WARR MSS. include several Sanskrit texts, written in this alphabet, Dr. HOMERLE has been able to decipher it completely and has given on Plate iv a complete table of its letters and of the letter-numerals belonging to it. In justice to Dr. VON OLDENBURG I must state at once that he,

¹ See Plate i, Figure 1, and Dr. HOMERLE's remarks on page 9 (of the Separate Extract).

too, has succeeded independently in reading these characters, as his collection likewise contains Sanskrit texts for which they have been used. Dr. HOBSON calls this alphabet "Central Asian Nāgarī"¹ and points out that it somewhat resembles the "Warta", found on Babu Sarad Chund Dās' tables in vol. LVII of the *Bengal Asiatic Journal*, and still more closely the Khacheekee, Grantsodoo, Seendoohee and Pookangkee on Mr. Hobson's Plate I in vol. XVI of the *Asiatic Researches*. He notes several of its peculiarities, among which the occurrence of a *ma*, probably derived from the so-called Indo-Skythic angular form, is of palaeographical interest, and he distinguishes two varieties, a square and a round one, chiefly according to the shapes of the letters *tha* and *dha*.

The WARR MSS. contain fragments of nine, or possibly eleven, works, all of which are written in barbarous Sanskrit with the exception of No. IX where an unknown language, mixed with Sanskrit terms, occurs. The most interesting are those described by Dr. HOBSON under Nos I, II, V and VI. No. I, from which Dr. HOBSON transcribes and translates fols 13—15, is an astronomical treatise. The portion published gives an account of the Nakshatras, the number of their stars, their duration, their shape, their position, their tutelary deities, their food and the Gotra names of their mothers. Their number is 28 and the order that beginning with Kṛittikā. The details mostly agree with those of the Nakshatrakalpa, attached to the Atharva-veda. Among the discrepancies from the latter work, Dr. HOBSON has traced five out of nine conflicting statements regarding the number of the stars in Brahmagupta's Siddhānta. As regards the age of the treatise, he assigns it approximatively to the period 300 B. C. to 200 A. D., and he declares it to belong to the last stage of Vedic literature. The first point, I fear, will require reconsideration, as some of the premises, on which the conclusion is based, are no longer safe and reliable. But, the assertion that the fragment belongs

¹ For convenience's sake I shall adopt this name provisionally. The real Indian appellation will probably be found one of these days in the long lists of Lipis, given by the Buddhists and Jains.

to a Vedic work, or to a recast of a Nakshatrakalpa, seems to me undeniable. To this conclusion point, (1) as Dr. HOMBLE says, the fact that the information regarding the Nakshatras is communicated by an unnamed person to Pushkarasârin, i. e., the Vedic teacher, whom Âpastamba calls Pushkarasâdi and the grammatical Âchâryas name Paushkarasâdi, "the offspring of Pushkarasâd," and (2) the whole tenor of the introductory remarks. The portion of the latter, contained on fol. 13^b, runs according to Dr. HOMBLE, as follows:¹

L. 1. *katama | Vâtsâ Brâhmachâranyah Chhandogâ iti | katî Chhandogândân bhedâh | shaṭ | katame | tadyathâ Godhû*

L. 2. *Kapîñjaleyâ Atyâsanam iti | kîngotrî mâtâ | Pârâsarî | paṭhati bhavân nakshatravahsam | atha kîm | kathaṡyatu taṁ bhavân | tadyathâ Krîtîkâ 1ḡ etc. etc.*

This I translate, differing slightly from Dr. HOMBLE: — "Which are they?" "The Vâtsas, the Brâhmachâranyas² (*students of the Brahma or Atharvaveda*) and the Chhandogas (*Sâmavedins*)." "How many are the divisions of the Chhandogas?" "Six." "Which are they?" "They are as follows: — Godhû . (*Kaushuma*) Kapiñjaloyas (. . . *ka, Prâñjalayah*)³ . . ." "To which Gotra, does their mother belong?" "She is of Parâsara's." "Does your honour recite the genealogy of the asterisms?" "Certainly." "Will [*your honour*] recite [*it for me*]" "That is as follows: Krîtîkâ 1ḡ" etc. The pointed manner, in which the Chhandogas are referred to, makes it in my opinion probable that we may declare the treatise to be based not only on some Vedic Nakshatrakalpa, but on a particular one which belonged to the Sâmaveda. For, it is hardly likely that any but a Sâmavedin would enumerate the six subdivisions of the Chhandogas, and it is highly probable that Nakshatrakalpas were among the *Parîśiṣṭas* of other Vedas besides that of the Atharvâṅgirasas. The

¹ The stops in the following passage are mine and my restoration of the end of the line differs from Dr. HOMBLE's which is [*yatu me tadyathâ*] etc.

² I write *brâhmachâranyah* for *brâhmachâranyah*.

³ Or, this branch of the Chhandogas possibly corresponds to the Brahmayical Kapiñjalâdas. The following word *Atyâsanam* is probably a corruption of *Âsanâ-gaṇâḡ*, a school of the Sâmavedins.

circumstance that the list of the Chhandogas may possibly not quite agree with that of the Charapavyūha matters very little. For, of old, it is said, the Sāmaveda had one thousand branches. Several peculiar forms, to which Dr. HOSKALA has called attention, make it further very probable that the treatise of the WERA MSS. has been copied originally by a very ignorant person out of a South Indian MS. The nineteenth Nakshatra, it is asserted, is *vaiśyadaivata*.¹ Dr. HOSKALA, of course, has seen that this is a blunder for *vaitēdaivatam*, "that which has Viśva i. e. the Viśvedevas for its guardian deity". To those who are familiar with the Valabhi and other grants of the seventh and eighth centuries A. D., written in Southern characters, it will be known that the subscript *ea* very frequently looks almost exactly like *ya*, because the original triangle has been converted into an irregular loop bulging out towards the left and opened on the right, and it may be added that in modern Telugu as well as in other Southern alphabets groups like *teā* and *tyā* are hardly distinguishable. Two other blunders are more complicated. The wrong form *Ābhieridihī* for *Akibudhnyā* (usually *Akibudhnyā*) is due partly to misreadings and partly to mispronunciation. The syllable *ba*, the subscript signs for *u* and *na* have been misread; the initial long *ā* and the final *i* for *ya* are due to negligent pronunciation, and the substitution of *ea* for *ba* is explained by the fact that in Northern India (excepting Kashmir) *ea* is invariably sounded *ba*. Among the misreadings the last two are easy in most alphabets. But to mistake *hi* for *bhi* is only possible in Grantha, and the Devanāgarī transcripts of Grantha MSS. show the blunder very frequently. Again the frightful distortion of *Aja Ekapād* into *Āryamākalpa* is due (1) to the unlucky conjecture of a monk, possessed of little learning, who mistook *aja* "a goat" for the Prakrit word *ajja* "worthy" and put down the Sanskrit equivalent of the latter, (2) to his misreading *a* as *mā* and *pā* as *lpa*, and (3) to the Prakritic elision of the final *d*. Now, it is easy to mistake for *lpa* a *pā* with the vowel-stroke going

¹ Compare Dr. HOSKALA's Plate 1, Figure 1, Row 1 (end).

upwards, as is regular the case in these MSS. and in various inscriptions. But, to read *mā* for an initial *e* is only possible, if the *e* is open at the top. That is the case in the modern alphabets of the Drāviḍa country, and the peculiar form of the diphthong occurs already in the Gūjjara inscriptions of the seventh century.¹ If we add to these indications, viz. to the substitution of *bhi* for *hi*, of *hya* for *ha* and of *mā* for *e*, the fact, already pointed out, that the leaves bear the numbers on the first page instead of on the second against the usage of the Northern half of India and of Kashgar (see above p. 261), the probability that this astronomical treatise was originally copied from a Southern MS., becomes very strong. And the fact that the Chhandogas or Sāmavedins were and still are very numerous in Southern India at least agrees with this assumption. I believe it, however, to be possible that the copy of the treatise in the WIESEN MSS. may have been derived from a Southern MS. not directly but at second hand. For, the substitution of *va* for *ba* in *Ābhieriddhi*, and of *ksh* for *sh* in *vikshyudaivatam* (fol. 15a, l. 3) point to the influence of the North-Indian dialect. With respect to the curious *ksha* for *sha* I may add that in Northern India (including Kashmir) both letters are pronounced *kha*, and that hence a half-educated Bhikshu might well put *Vikshyudaivatam* for what he pronounced *Vikhyudaivatam*.²

The second section of the WIESEN MSS. (seven folios) contains according to Dr. HORTLE a Stotra or hymn to Pārvaī. I should say that the work was a chiefly metrical Śaiva Tantra, such as I have seen and collected in Kashmir in considerable numbers. It agrees with this supposition that the first line preserved seems to have

¹ The forms with open tops must needs be very old, as Professor JACOB suggests to me, in all those countries, where the letters are scratched with an iron stylus on palm leaves. Flat top strokes would easily cause splits in the brittle materials.

² I may add that in No. 1, fol. 15a, l. 2 I read *adyabakshābhāroḥ* "that whose food is (the flesh) of snakes" instead of *adyabakshābhāroḥ*. Similar signs for *bha* occur more frequently, e. g. in *bhakti*, Plate 1, Figure 2, l. 3. The peculiarity in "Bhakṣāḥ" is that the loop of the *bha* has not been closed completely.

Wiesner-Zeilacher, C. 4, Kande 3, Mergel. VII. B4.

formed part of an exorism, consisting of a conversation between Śiva and his spouse and that Dr. HOSKINS has found on one leaf directions for a sacrifice to Pārvatī. I have noticed more than once in the Tantras dialogues between the two deities, as well as that Śiva next goes off, as he does here, into a hymn on Pārvatī and teaches her her own *gāyās* and that finally directions for oblations are given. The characters, in which this piece is written, are, as Dr. HOSKINS says, again a variety of the Northwestern Gupta. I would call them minute roundhand Gupta. The use of single or double dots for interpunction, to which Dr. HOSKINS calls attention, is common on the oldest copperplates, and occasionally has been the cause of the erroneous insertion of Visargas in the transcripts. Some of the numeral signs, which stand after the verses, are partly very archaic in appearance. The figure for 10 exactly resembles that in the Nānāghāt inscriptions, which belong to the second century B. C. It is very desirable and not improbable, that Dr. HOSKINS's hope to see the work identified hereafter with some book already known, may be fulfilled.

No. v, consisting of eight badly mutilated leaves with "the round variety of the Central Asian Nāgari," gives us a fragment of a conversation of Buddha with the Mahāyākṣhasenāpati Māgībhadrā, to whom the Teacher seems to have communicated a charm of some kind or other. I notice it specially, because one of the pieces in the PERSOESKI Collection, to be mentioned below, contains a second copy of this work.

The sixth section (five leaves) possesses for the Sanskritist as great an interest as the first, since it contains fragments of a Sanskrit Kūṣa in Śloka. Unfortunately the value of the MS. is somewhat impaired by extensive mutilations on the right side of each leaf and by very serious corruptions of the text. There seems to be not a single complete verse, only complete half verses are found. The state of the text may be imagined from the following two specimens, which by no means belong to the worst: —

(1) [*pra*]dattā puruṣaḥśāśha rāman tāmavinirdīet 50
which stands for,

pradattām puruṣajñānāṁ cha rāmān tām abhinirdīśat |

and means, "Let him call *rāmā* a female, who has been given in marriage or has had connexion with men".

(2) *padmīnī rejurājīvacatrapatṭravatī smṛitā*

which can only be restored in part,

padmīnī rejurājīvacatrapatṭravatī smṛitā ¹

and apparently means,

"A lotusbed (*padmīnī*) is called *rejuvatī*(*ī*), *rājīvacatī* and *śatapattṛavatī*."

According to Dr. HOMMEL the verses, numbered 24—57, which he has transcribed, belong to two different Adhyāyas. The transcribed portion shows further, that the *Kośa* was a synonymous glossary of a very primitive type, in which the words were not grouped according to their meanings, but were placed without regard to scientific classification according to the requirements of the metre. A mention of "Kāśatriyas, conquered by Buddha," in verse 56 seems to indicate the faith of the author. If the fragment is taken in hand by a specialist in *Kośas* like Professor ZACHARJAE, the work, to which it belongs, will probably be identified. I should not wonder, if it turned out to be a portion of one of the much quoted ancient *Kośas*, like *Rabhasa*, *Bhāguri*, *Vyāḍi* or *Kātyāyana*.

The sections iii, iv, vi and vii seem to contain charms of various kinds, such as the *Bhikṣus* no doubt frequently used in order to obtain a living. They possess little human interest, but, of course, may hereafter become important for specialists. Section ix (25 leaves) is not in Sanskrit, but in some unknown language, interspersed with Sanskrit words, which is probably the same as that used in the PETROVSKI MS. of 1892. Dr. HOMMEL deserves the highest praise for the excellent manner in which he has made out the alphabet and has identified the numerous distorted Sanskrit names

¹ The emendation *Integritas* belongs to Dr. HOMMEL. My translation differs from his. *Reju* may possibly be a mistake for *re-ajja*.

of medicinal plants or drugs whence he, no doubt correctly, infers that the work is a treatise on medicine. Dr. HOMMEL adds also a transcript of the PERNORSKI MS., which he conjectures to belong to the Tāntric class of Buddhist literature. His results have now paved the way for the students of the Central-Asian languages, whose task it will be to enlighten us on the character of the unknown language.

In turning to Dr. von OLDENBURG's publication which has appeared in vol. viii of the *Journal of the Imp. Russian Archaeological Society*, I must premise that I labour under the serious disadvantage of not reading Russian, and that hence I can do not much more than call attention to, and to give my opinion regarding, his transcripts and facsimiles. Dr. von OLDENBURG gives, too, fragments of nine works which, as the facsimiles show, all are written on paper and exhibit almost exactly the same varieties of handwriting as the WENK MSS. There are the angular Gupta characters of several sizes in Nos. 1, 2, 3, 4 (last two lines), 5, 6, the transitional Gupta in No. 7, and two kinds of "Central Asian Nāgarī" in Nos. 4 (first two lines), 8 and 9. The language is throughout barbarous Sanskrit, in some cases largely mixed with true Pali.

The first portion, transcribed on pp. 7—9, contains seven leaves, mutilated partly at one end and partly at both, which give considerable fragments of a work in prose on divination. It was divided into sections, sometimes called *paṭala* and sometimes *ādhyāya*. On Dr. von OLDENBURG's fol. 2^b we have the end of the eighth *paṭala*, on his fol. 4^b, the end of the ninth and the tenth, after which latter follows the *lekhyā* i. e. *lekṣādhyāya*. On fol. 3^a begins the *gamanādhyāya* and on 3^b ends the *buddhana* i. e. *bandhanapaṭala* after which apparently the *mokṣapaṭala* begins, the name of which has been lost. The *baddhaśraddhāśraddhāya* begins on fol. 5^a. It seems to me undeniable that the leaves are in disorder, and I would arrange those in the middle regarding which alone I dare to give an opinion as follows: — 2^b, 4^b, 4^a, 5^b, 5^a, 3^b and 3^a. Then we obtain (1) end of *Paṭala* 8, (2) *Paṭala* 9, five lines, (3) *Darśanapaṭala* 10, 3 lines, (4) *lekṣā-*

dhya,¹ 8 lines (?), (5) an unnamed *adhyāya*, 8 lines, (6) *bandhanādhyāya* or *bandhanapāṭala*, 5 lines, (7) *[mokṣa]pāṭala*, 8 lines, (8) *gamañādhyāya*. As the numeral figures have been lost, it is, of course, easy to make mistakes with respect to the sequence of the leaves, and the curious beginning of most of the sections, *athāparam* or *athāparam* — **pāṭala* or **ādhyāya* *vyākhyāsyāmaḥ*, may also mislead as one may be tempted to explain it by *athāparam* and to translate, "Now follows a second chapter on . . ." Those familiar with the *Paṇḍita*s and similar compositions however will recognise that the words are corruptions of *athātaḥ param*. In one case the MS. has correctly *athāta lekhyā[khā]dhyāyaḥ vyākhyāsyāmaḥ*. These phrases as well as the division into *Pāṭalas* or *Adhyāyas* leaves no doubt that the fragments belong to an originally Brahmanical book, which in course of time received through the ignorance of the Bhikṣus a large admixture of Pali and hybrid forms, like *pekkhati*, *ittānām*, *pucchhamāne*, *pricchhā*, *pricchhamam* and so forth. Dr. von Olfershausen's facsimile of fol. 7^b (Plate 1, Fig. 1) shows that he has deciphered the characters very well, I have noticed only one little mistake *śabham* (l. 5) for *śubham* (facsimile), which is probably due to a misprint.

The next sections 2—6 contain only very small fragments giving rules and Mantras for various charms, with the exception No. 4, which may refer to medical matters. On a comparison of the facsimiles with the transcripts, I agree with most of Dr. von Olfershausen's renderings. But I would point out that the short horizontal stroke which occurs so frequently in most of them, is (except in *chikīṭātam* No. 4, l. 3 where it is the *Virāma*) a sign of interpunction equivalent to the single vertical line of the modern MSS. It would perhaps have been better to render it in this manner than to simply repeat it. Further, in No. 6 I read: —

- (1) l. 1: *korantakapushpāṇi* "Korinda-flowers" for , *raṇṭ* . . . *pu*;
- (2) l. 2: *ya[?]y[ān]iyāṇte sa yash* for *ya-ya-yaṇṭi saṇṭi*;

¹ This means "the chapter on divination through lines" and the contents of fol. 4^a clearly refer to this subject.

(3) l. 3: | *idaṁ me kāryaṁ sādhaयāhi* | [*idaṁ me ká* : for *idaṁ me kāryaṁ ja(?)* — *yāhi* — *mā?*¹

(4) l. 4: *uddarāṁ, vichitrāñjo* [||] [*ñ*] *kyit[ēā]*² for *udarāṁ, vichitra* . . .

The sections 7 and 8 are again more interesting. The former contains a small piece of a probably metrical Praśnottaramālā or catechism, which puts and answers questions like the following: —
 . . . "Who is a lord? He who has conquered himself . . . Who is defrauded? The careless man . . . Who is resplendent? He who is rich in virtue . . . What is the permitted drink? The juice of the sacred law" . . .

No. 8, on the other hand, includes portions of eight leaves, the contents of which refer to the instruction of the Yaksha Māgibhadra by Buddha, and it is another copy of Dr. HOSKULE's No. v, as may be seen by the following comparison: —

PETROFFSKI MS.:	WILNER MS.:
(fol. 4 ^v , l. 3 ff.)	(obverse of figured page)
<p>. . . [<i>maḥāmune</i> <i>riḍḍhiman-</i> <i>to dyutīmanto varyavanto yaśa-</i> <i>riṇo 6 mahābalaḥ mahākāyā vi-</i> <i>rya</i>] <i>vegāparākramaḥ</i>³ <i>sarve pra-</i> <i>sannamāno'stē Buddhāṁ vandanti</i> <i>Gautamaṁ</i> [<i>apa</i>] <i>rājitaḥ</i> <i>Māgīdanta Puṣhpādantaś cha Sa-</i> <i>hasrākṣaś cha Piṅga</i>] la 9⁴</p>	<p>. <i>manta varyavanta yaśa-</i> <i>riṇo 6 mahābala mahākāyā</i> v <i>namaṁsā Buddhāṁ vandanti</i> <i>Gautama</i> 7 <i>kumbhakarṇo Niku-</i> <i>bhaś cha Siddhartthan aparājitaṁ</i> [] <i>danta cha</i> <i>Sahasrākṣaś cha Piṅgala</i> []] <i>Kavilo Dharmadīrṇaś cha Ugra-</i></p>

¹ Here a dot does duty for the modern |, just as in Dr. HOSKULE's No. 2.

² The sign, which is used here for *en*, is exactly the same as that in Dr. HOSKULE's Nos. 1 and 2. Dr. HOSKULE reads it *ḥa* in his No. 2. But on a leaf, a photograph of which I owe to Dr. von OLDENBURG, I find it used in the group *reva* for the second *en* only.

³ Read *°kramaḥ* |

⁴ A mistake for 8.

..... śaraṇāṃ teja [1] tvāṃ śaraṇāṃ
yānti suprasannena [chetasā]¹ yānti supprasannena chetāṃ 2

This is sufficient to show that, if the contents of the eight leaves of the Waman MS. are fully compared with those of the Petrovski MS., the text of the Sūtra may be restored almost completely.

I must add that Dr. von Oldenburg has succeeded in tracing the story of Māyibhadra and counterparts of several of the Sanskrit Ślokas in the Saṃyuttanikāya and in the Aṅguttaranikāya; and he has added a learned note, which throws new light on the curious word Khākḥorda, which occurs in this text between Āśvisha and Vetāla and appears to be the name of a hurtful being.

Section 2, finally, gives a very small fragment which mentions the name of *Mātāṅga muni* and seems to teach some charm.

The considerable variations in the characters of the MSS. of the two new collections impose an arduous task on the palaeographer, who has to classify them accurately and to trace their affinities to those of the inscriptions, and they make it rather difficult to give a definite opinion regarding the age of some parts of the new finds. Dr. HERNLE thinks that no portion of the Waman MSS. can be later than the end of the seventh century or the beginning of the eighth, when the Moslems conquered Central Asia and put an end to Sanskrit culture in those regions. Moreover, he assigns those, showing Gupta characters with the tripartite *ya*, to the fifth century A. D. Dr. von Oldenburg's palaeographical remarks are unfortunately not intelligible to me, as they are in Russian. From a private letter of his I learn that he has deferred the discussion of the question of the age of the MSS. until later. But I notice that, on p. 6 of his article, he has quoted Hsien Tsiang's remarks regarding the characters, used by the Buddhist monks in the kingdom of Kiu-tshih, which were derived from the Indian, but showed some modifications, and that he calls attention to the statement of a Muhammadan writer, according to which followers of Śākyamuni existed in Central Asia

¹ The restorations are Dr. von Oldenburg's.

about 823 A. H. The last point might be taken to indicate that possibly Sanskrit MSS. were written in Kashgar after the Muhammadan conquest. But, much more definite information regarding the state of the Buddhist communities, which survived the inroad of the Muhammadans, would be required in order to make it probable or to prove that they still showed a literary activity. The literary history of Kashmir after the Muhammadan conquest seems to show that the Buddhists, who were numerous before that event, had no power of resistance, while the Brahmans, made of sterner stuff, continued to exist and to cultivate their ancestral arts and sciences. They even managed to gain, temporarily at least, the support of, and an influence on, their Musalman rulers. Men like Jonarāja and Śrīvara were received and, it is alleged, even favourites at the court of Zain-ul-Ābidīn and their compositions were appreciated. But no record or remnant of Buddhist literary works, composed after the Conquest, has been found hitherto. These facts, it seems to me, make it advisable to be cautious in founding far going speculations on the statement, extracted by M. QUATREMERRE from the *Madjma-al-Bahroin*, to which Dr. von OLDENBURG very properly has called attention. It will be safer, I believe, to rely on the comparison of the alphabets with those of the dated inscriptions, always keeping in mind the fundamental rule that the epigraphic characters change more slowly than the literary ones. If one adopts this method, one can only say that the new pieces with letters of the Gupta type in all probability belong to the same early period as those of the Bower MSS. To the same period probably belong the transitional characters of Dr. HORNLE's Plate III, Figure 1 and Dr. von OLDENBURG's No. 7. For they share some salient peculiarities, e. g. the closely similar *ta* and *na* and the peculiar *ri*-vowel, with the inscriptions of the Indo-Skythic times from Mathurā. Their *ma* appears, as Dr. HORNLE has pointed out, on coins of Samudragupta, and, I may add, on an inscription from Mathurā (New Series No. 38, *Epigraphia Indica*, vol. II, p. 210) which is dated Śaṁvat, i. e., probably Gupta Śaṁvat 57 or 375/6 A. D. The regular "Central Asian Nāgarī" MSS. may be later by several centuries. It is a matter of

course, that this rough estimate may require correction on the publication of further materials, on which Dr. von Oldenburg, I understand, is already at work.

I cannot conclude this paper without giving expression to my deep sense of obligation both to Dr. HOEUXLE and to Dr. von OLDENBURG, who so promptly have published excellent notices and editions of the treasures that have come into their hands. To both scholars I must also address the request that they will try to obtain sanction for the publication of facsimiles of the entire collections.

June 22, 1893.

Postscript. — Since the above paper was put into type, Dr. von OLDENBURG has been good enough to enlighten me on various points, which he has discussed in the Russian article, prefixed to his transcripts. He states (1) that a chemical analysis of the "sizing" of the leaves has shown it to consist of pure gypsum; (2) that he has discussed on pp. 2—7 of his paper the chronological question in a sense adverse to Dr. HOEUXLE's and my estimate of the antiquity of the MSS.; and (3) that he himself has declared the sequence of the leaves of his Nr. 1 to be uncertain and the probability that fol. 3 ought to stand after fol. 5.

Dr. von OLDENBURG mentions further that twenty leaves of Dr. HOEUXLE's Nr. 1 are in the collection at St. Petersburg, and that he is engaged on an edition of the interesting text.

July 14, 1893.

Anzeigen.

HORN PAUL, *Grundriss der neupersischen Etymologie*. Strassburg.
TREBSNER 1893. 8°. xxy, 386 S. (Sammlung indogermanischer Wörterbücher IV.)

Das Buch geht nach einer xxy Seiten füllenden Vorrede über die Quellen und andere Dinge die Etymologie von 1129 Stamm-Wörtern des Neupersischen nach der in dieser Sprache üblichen alphabetischen Ordnung und von 241 Wörtern, die als verlorenes Sprachgut gelten müssen, in der Ordnung des lateinischen Alphabets. Da der Verfasser bei den einzelnen Etymologien die Urheber derselben nicht citirt, so kann man nicht leicht sagen, was dabei fremdes und was ihm selbst gehörendes Eigenthum ist. Das letztere dürfte innerhalb der ersten Abtheilung, nämlich den 1129 dem Neupersischen angehörenden Wörtern nicht bedeutend sein, da ich beim Durchlesen dieses Abschnittes sehr wenig gefunden habe, was mir neu war und selbst dieses wenige war ziemlich problematischer Natur.

Dagegen vermisste ich in dem Buche eine Reihe von neupersischen Wörtern, deren Etymologie ich schon längst kenne. Angesichts dieser Umstände muss ich erklären, dass der Verfasser mit diesem Haupttheile seines Buches im Allgemeinen die Forschung nicht weiter gebracht hat.

Der ersten Abtheilung gegenüber bringt die zweite, welche das aus 241 Wörtern bestehende verlorene Sprachgut umfasst, manches Neue und ist als gut zu bezeichnen. Ob aber die Liste alles bisher Bekannte enthält, kann ich vor der Hand nicht beurtheilen, ich

möchte es aber bezweifeln, da z. B. das Wort *rap*, welches ich in dieser Zeitschrift VI, S. 264 behandelt habe, darin nicht vorkommt.

Ich gebe zur vorläufigen Bestätigung meines Urtheiles im Nachfolgenden das, was ich mir bei der ersten raschen Lectüre des Buches angemerkt habe und werde nach genauerer Prüfung des Buches die Resultate dieser Prüfung bei Gelegenheit in dieser Zeitschrift mittheilen.

S. 4. — 11. *ārāsten* ‚schmücken‘. — Dass hier altind. *radh* zu Grunde liegt, wurde von mir bereits in der ‚Conjugation des neupersischen Verbums‘, 1864, S. 14 (Sitzungsberichte der k. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Classe XLV, S. 231) behauptet.

S. 9. — 38. *afidum* ‚jetzt‘. — Ich habe bereits in dieser Zeitschrift VI, S. 296 die awestische Form *apotēma* vorausgesetzt.

S. 12. — 51. *amēxtan* ‚mischen‘. — Die hier gegebenen Vergleiche sind unrichtig. — Falls man an awest. *hānēnjāsrīte* denkt, dann muss das Präsens *amēsem* lauten, falls man unser Wort an altind. *ā-mīkṣ* anknüpft, dann kann das Präsens nur als *āmīsem* auftreten. Es bleibt also bei dem, was ich in dieser Zeitschrift V, 351 darüber geschrieben habe.

S. 14. — 56. *ācēxtan* ‚hängen, aufhängen‘. — Der Einwand gegen meine in dieser Zeitschrift V, S. 184 gegebene Erklärung ist grundlos.

S. 15. — 61. *aym*. — Die Form des Pahlawi *ym* kann nur *aiēnak*, *adēinak* oder *adīnak*, nicht aber *ādnak* gelesen werden. Jedenfalls muss, falls man *adēinak* oder *adīnak* liest, das *e* oder *i* hinter dem *d* erklärt werden.

S. 23. — 95. *efzār* ‚Werkzeug‘. — Ich denke an arm. *afzār*, das auch ‚Hilfsmittel‘ bedeutet. — Dann darf altind. *har* nicht herangezogen werden.

S. 26. — 109. *umēd* ‚Hoffnung‘, Pahl. *omēt* geht auf ein voraussetzendes awest. *aura-maiti-* oder *aiwi-maiti-* (so gebildet wie *upa-maiti-*) zurück.

S. 27. — 115. *enjidēn* ‚zerschneiden, zerstückeln‘. — Die angegebene Etymologie ist ganz falsch.

S. 33. — 144. Dass *in*, *be*, *bed* die beiden Präpositionen *patij* und *upa* stecken müssen, habe ich in dieser Zeitschrift V, S. 254 nach-

gewiesen. Der Verfasser citirt mich an dieser Stelle nicht, obwohl er in der Vorrede S. viii sagt: „Fr. MÜLLER's neueste etymologische Beiträge habe ich immer citirt.“

S. 37. — 163. *haz*, Pahl. *or*. — Hier muss vor Allem das schliessende *z* erklärt werden, was mittelst *awest. apāi*, *altind. apāñc* nicht möglich ist. — Ich bleibe bei dem, was ich in dieser Zeitschrift v, S. 356 darüber geschrieben habe.

S. 38. — 166. *bāzār*. — Der Verfasser schreibt: „Wegen Pahl. *e* (im Anlaute) ist die Zusammenstellung mit *altpers. abačariš* unmöglich.“ — Dies habe ich in dieser Zeitschrift iv, S. 398 ausgesprochen: der Verfasser unterlässt es aber auch hier, mich zu citiren. — Ich habe dort das *altpers. abačari* oder *abačari* als ‚Wasser-Zufluss, Wasser-Leitung‘ erklärt, gegenüber den anderen Erklärern, welche es an *altind. sabhā* anknüpfen. Der Verfasser schreibt in der Note: „BARTHOLOMAE schlägt mir brieflich für *altpers. abačariš* die folgende Etymologie vor: *a(m)bačariš* ‚Wasserwerk, Brannen‘. Man vergleiche mit dieser Entdeckung BARTHOLOMAE's das, was ich in dieser Zeitschrift vi, S. 358 in der Note bemerkt habe.“

S. 39. — 171. *balīš*, *balīst* ‚Kissen‘. — Damit ist das zu vergleichen, was ich in dieser Zeitschrift vi, S. 296 unter S. 84 *avrušt* geschrieben habe.

S. 42. — 182. *but* ‚Götzenbild, Liebeschen‘. — Ob das Wort nicht an *altind. budbha* (ein Buddhabild) anzuschliessen ist?

S. 43. — 186¹⁰². *bezāden* ‚gnädig sein, verzeihen‘. — Ueber dieses Verbum und seine Ableitungen möge der Verfasser in einem Pahlawi- und Pazand-Wörterbuch nachlesen.

S. 47. — 201. *birīsten* ‚braten‘. — Meine in der Note auf S. xvi und hier angeführte Bemerkung, *birīsten* sei ungebräuchlich (diese Zeitschrift v, S. 186), bezieht sich auf die jetzige Umgangssprache. Ich fragte nämlich darüber einen Perser, der mir sagte, dieses Verbum sei ihm nicht bekannt, woraus ich schloss, dass es wirklich nicht mehr gebraucht wird.

S. 54. — 235. *bōnden* ‚küssen‘. — Das, was der Verfasser darüber schreibt, ist unrichtig. Das Herbeiziehen unseres ‚Bussert‘ er-

innert beinahe an die Etymologien J. von HAMMER-PURSTALL's, über welche seiner Zeit mein seliger Freund POTT sich so lustig gemacht hat. Das Richtige möge man in dieser Zeitschrift VII, S. 145 nachlesen.

S. 56. — 244. *bahâne* 'Verwand'. — Das, was der Verfasser in der Note gegen meine in dieser Zeitschrift V, S. 186 aufgestellte Etymologie (= *wahhana*.) bemerkt, ist ganz grundlos. Der Vergleich mit *praetextus* und *qapraqq* ist doch schlagend genug.

S. 68. — 307. *perwez* 'siegreich'. — Dazu vergl. man diese Zeitschrift VI, S. 352.

S. 68. — 309. *perhēyten* 'sich enthalten, sich hüten', vgl. diese Zeitschrift VI, S. 184.

S. 70. — 317. *pīstān* 'Brust' (der Frau). — Vergl. das, was ich in dieser Zeitschrift VI, S. 184 darüber geschrieben habe.

S. 70. — 318. *pūser*, *pūš*. — Hier hätte das gesagt werden sollen, was ich in dieser Zeitschrift VI, S. 184 geschrieben habe.

S. 71. — 319. *pesend* 'zufrieden, angenehm'. — Wenn die gegebene Etymologie aus altpers. *upa-šad* richtig wäre, dann müsste das Wort *besend* lauten. — Das Wort *pesend* ist mit *χfarsand* (S. 105. — 478. *χursand*) zusammenzustellen. Beide Worte sind, wie ich glaube, nicht richtig gedeutet.

S. 72. — 327. *penāh* 'Zuflucht, Schutz'. — Der Verfasser citirt bloß Pahl. die seltener vorkommenden *penāh*, *penāhāh*, nicht aber die gewöhnlichen Formen *𐭥𐭥𐭥*, *𐭥𐭥𐭥𐭥*. Die Etymologie aus *pā* ist dem WERT-HAGEN'schen *Glossary* entlehnt, ohne dass dieses citirt wird.

S. 73. — 330. *pend* 'Rath'. — Das, was der Verfasser darüber schreibt, überzeugt mich nicht. Könnte nicht besser altind. *paṇḍa*, *paṇḍita* herangezogen werden?

S. 78. — 353. *pērahen* 'Hemd'. — Der Verfasser gibt dafür keine Etymologie an. Es ist aber dafür sicher ein awest. *pairjāh-hana-* (so gebildet wie *aiuejāhāna-* 'Gürtel') vorauszusetzen und das Wort auf die Wurzel *jās* zurückzuführen.

S. 79. — 356. *pūš* 'zuerst, zuvor'. — Der Verfasser vergleicht im Text altpers. *patiš*, awest. *paitiš*, sagt aber in der Note, Bā-

trholomae lese *paitiā* (adverbiell gebrauchte Instrumentalform von *paitiā*). Man vergleiche mit dieser neuen Entdeckung BARTHOLOMAE'S diese *Zeitschrift* v, S. 187.

S. 83. — 372. *tāftan* 'drehen'. — Man vergleiche dazu diese *Zeitschrift* vi, S. 352.

S. 84. — 377. *texā* 'eifrig, geschäftig'. — Man vergleiche damit das, was ich in dieser *Zeitschrift* iv, S. 311 darüber geschrieben habe. Auch hier unterlässt es der Verfasser, seine Quelle zu citiren.

S. 86. — 384. *terādan* 'sich fürchten'. — Dass der Verfasser altpers.-awest. *tras* (die Lautgruppe *tr* ist nicht iranisch!) mit altind. *tras* zusammenstellt (indisches zwischenvocalisches *s* nach *a* wird im Iranischen zu *ʃ*) zeugt von seinen tiefen sprachvergleichenden Kenntnissen. Man vergleiche das, was ich in dieser *Zeitschrift* vi, S. 186 bemerkt habe.

S. 93. — 413. *gān* 'Leben, Seele'. — Die Etymologie (= *daēna*) ist falsch. Das Richtige darüber hat schon JUSTI im *Zendwörterbuch* gegeben. — Das Wort ist nichts anderes als das awest. *gaja* vermehrt mit dem Determinativ-Suffixe *-ān*.

S. 96. — 430. *gōādan* 'kochen, sieden'. — Hier citirt der Verfasser altind. *jūṣ*, *jūṣan* 'Brühe'. Ich leite dieses Verbum von awest. *juz* mit hinzugefügtem *s* ab, also *gōs* = *jūṣ-s*.

S. 101. — 455. *ēdan* 'sammeln, schneiden'. — Das was der Verfasser darüber bemerkt, ist ungenügend; jedenfalls muss diese *Zeitschrift* vi, S. 354 nachgesehen werden.

S. 103. — 465. *gan*, *gāne* 'Haus'. — Vergl. diese *Zeitschrift* vi, S. 355.

S. 104. — 471. *xudai*, *xudā* 'Gott'. — Der Verfasser bemerkt am Schlusse des Artikels: 'Fr. MÜLLER'S Erklärung (*WZKM* v, 65) aus awest. **zuto agāo* (*qato ajā*) 'nach eigenem Willen sich bewegend' hat schon an sich wenig Ueberzeugendes, ganz abgesehen von der falschen awestischen Nominativbildung.' — Was den Schluss der Bemerkung anbelangt, so möge der Verfasser *Vendid.* v, 17 (*Gelders* v, 4) und *Jāšr xur*, 16 nachsehen, wo *𐬔𐬀𐬎𐬌* (an letzterer Stelle neben einer anderen Lesart) vorkommt.

S. 106. — 481. *zhrāiden* 'schreien, lärmen'. — Mit der Annahme, dass *z* sich zuerst vor *t* aus *s* entwickelt hat und dann allgemein für dieses eingedrungen ist, kann man nicht alle Fälle erklären, in denen *z* für altes *s* vorkommt.

S. 113. — 508. *χūš*, *χōš* 'gut, schön'. — Der Verfasser schreibt: 'Nöldeke (mündliche Mittheilung) nimmt als Grundform **kuakši* (die Lautgruppe *kš* ist nicht iranisch!) an. Dieselbe Anknüpfung des Wortes bei Fr. MÜLLER, *WZKM* 5, 352.'

S. 113. — 512. *χō*, *χōd* 'Helm'. — Warum fehlt hier arm. *hupp*?

S. 114. — 516. *χm* 'Naturanlage, Charakter'. — Der Verfasser müge für die Erklärung des schliessenden *m* von *χm*, das aus awest. *haēm* hervorgegangen sein soll, eine Parallele herbeischaffen. So lange er dies nicht gethan hat, halte ich an meiner in dieser *Zeitschrift* v, S. 187 gegebenen Erklärung fest.

S. 116. — 526. *daš* 'Ofen'. — Die Herleitung von der Wurzel *dağh* 'brennen' ist lautlich unmöglich.

S. 118. — 534. *dānisten* 'wissen'. — Dieses wird auf altpers. *dan*, arisch *zan*, altind. *jan* bezogen. Ich habe dies in dieser *Zeitschrift* iv, S. 308 nachgewiesen. Und dennoch sagt der Verfasser am Schlusse seines Artikels: 'Fr. MÜLLER's Aufstellung, *WZKM* iv, 309, scheint mir im Wesentlichen verfehlt.' — Das nennt man genau eifern!

S. 119. — 539. *daye* 'Amme'. — Der Vergleich mit awest. *dāna-*, altind. *dāna-* ist ungenügend. Man vergleiche damit griechisch *δαῖνα*, *δαῖνα*.

S. 125. — 561. *deryā* 'Meer, grosser Fluss'. — Wenn man die Aussprache des altpers. *darajah-* verbessern will, dann muss man *darjah-*, nicht aber *drajah-* ansetzen, da aus *drajah-* im Neupersischen *diraja* hätte werden müssen.

S. 133. — 399. *diwār* 'Mauer, Wand'. — Der Verfasser erklärt es aus einem altpers. *dāghavāra-* (mit *z!* vgl. griech. *δαῖνα*). Die Form könnte nur altpers. *daida-vāra-*, awest. *daiza-vāra-* lauten.

S. 134. — 601. *rād* 'freigebig'. — Vgl. diese *Zeitschrift* vi, S. 186.

S. 137. — 616. *residen* ‚ankommen, erreichen‘. — Der Verfasser weiss bloß altpers. *ras* zu citiren. Man vergleiche diese Zeitschrift vi, S. 186.

S. 137. — 618. *rišk* ‚Lansei, Nisse‘. — Dem Verfasser fällt die Form nicht im mindesten auf. Man sehe darüber nach in dieser Zeitschrift vi, S. 187.

S. 140. — 633. *rām, rāme* ‚Schamhaare‘. — Vgl. diese Zeitschrift vi, S. 187.

S. 141. — 635. *rōi* ‚Kupfer‘, awest. *raōdīta* ‚röthlich‘ (Fand. 1, 3). — Man vergl. diese Zeitschrift i, S. 344.

S. 144. — 650. *zabān, zabān* ‚Zunge‘. — Bei altpers. *izācam* macht der Verfasser die Bemerkung: ‚Verdächtige Form; BARTHOLOMAE, BB xiv, 245 vermuthet *hizucam*.‘ In Betreff der lateren Vermuthung vgl. man diese Zeitschrift i, S. 223.

S. 145. — 652. *zəgm* ‚Wunde, Schlag‘. — Die dort gegebene Etymologie ist sehr windig. Der Verfasser hat für seine Bedeutungsübergänge ein weites Gewissen, während er die von Anderen aufgestellten Bedeutungsübergänge streng zurückweist.

S. 146. — 659. *zereān* ‚Zeit‘. — Hier macht der Verfasser die subline Bemerkung: ‚Ist etwa auch *zeman* (aus *zernān*!) persisch und nicht arabisch, wie man gewöhnlich annimmt?‘

S. 153. — 692. Was die Etymologie von *sardār* anbelangt, so halte ich an meiner in dieser Zeitschrift vi, S. 188 gegebenen Erklärung fest. — Die Pahlawiform macht Schwierigkeiten.

S. 156. — 704. *sipenj* ‚Ruheplatz, Gasthaus‘. — Das lange Gerede über die Etymologie scheint mir überflüssig, da das Wort nichts anderes als das latein. *hospitium* ist.

S. 170. — 769. *šān* ‚ihr‘ (encl.). — Das Wort wird aus dem altpers. *šam* erklärt. Wo bleiben die neupersischen Auslautsgesetze? — Wenn nur die Formen *-mān*, *-tān* nicht da wären, von denen *šān* nicht getrennt werden darf (vgl. diese Zeitschrift v, S. 185)! — Die Erklärung von *šān* direct aus *šam* ist ebenso wenig richtig als jene des armen. * aus lit. *szis*, altsl. *sj*, got. *hi* (*hi-mma*) bei HÜSCHMANN (Nr. 244), die von der Erklärung des *ɣ* und des *ɥ* nicht getrennt werden darf.

S. 176. — 793. *kūdytan* und 795. *kūnūdan*. — Ich 'bleibe bei meinen in dieser Zeitschrift iv, S. 309 und iv, S. 355 gegebenen Erklärungen, da ich an die Lehren der Junggrammatiker von 'Laut-Vorschlägen' und 'Uebertragungen' nicht glaube.

S. 177. — 798. *šahryār* 'Herrschar'. — Siehe diese Zeitschrift vi, S. 356.

S. 186. — 837. *kāftan* 'spalten, graben'. — Damit vergleiche man zunächst altä. *kopati*.

S. 191. — 854. *kūst* 'Seite, Flanke'. — Man vergleiche damit armen. *կրս*.

S. 191. — 855. *kūstān* 'tödten'. — Der Verfasser citirt awest. *kūshaiti*. Doch vergl. darüber diese Zeitschrift i, S. 249.

S. 192. — *kelāy*, *kulāy* 'Rabe'. — Ich begreife nicht, warum man solchen Gleichungen wie *kulāy* = awest. *skārayna* aus dem Wege geht. Man vergl. armen. *կուր*, das gewiss mit *كُر* und altind. *bāhru* zusammenhängt.

S. 193. — 867. *kemer* 'Höhe'. — Wir erfahren da die wunderbare Entdeckung BARNHOLOMAN'S, dass awest. *kamgrēda* 'Kopf' aus der Vermischung von fünf Wörtern, nämlich altind. *kakubh*, *kakud*, *kapāla*, latein. *caput* und altind. *murdhan* entstanden ist. Solche frivole Taschenspielerkünste sind doch, wie ich glaube, der Wissenschaft unwürdig!

S. 195. — 874. *kān* 'Hinterer'. — Das Wort dürfte im Pahlawi *kān* gelautet haben, das im Awesta ein *kavama* voraussetzt. Die Wurzel ist *kā*. Der Bedeutung nach sind zu vergleichen äeth. *prdel*, latein. *podex*, wornach der Hintere das 'Furz-Instrument' ist.

S. 202. — 907. *gurs* 'Hunger'. — Man vergleiche dasjenige, was ich in dieser Zeitschrift vi, S. 189 darüber geschrieben habe.

S. 203. — 912. *girevidan* 'glauben'. Ob auf die neupersische Aussprache *garay* (vgl. armen. *գրեմ*) eingewirkt hat?

S. 203. — 913. *girā* 'Hals'. — Vergleiche diese Zeitschrift vi, S. 190.

S. 204. — 915. *girstan* 'klagen, weinen'. — Man sehe nach diese Zeitschrift vi, S. 189.

S. 210. — 944. *gōšt* 'Fleisch'. — Hier hätte der Ausgang *št* erklärt werden sollen. Vgl. diese *Zeitschrift* vi, S. 296.

S. 211. — 948. *gōher* 'Edelstein'. — Ob zu dem Worte in diesem Sinne nicht das altslav. *bisecy* 'Perle' zu ziehen ist?

S. 213. — 954. *lūten* 'lecken'. — Die Erklärung, neup. *lōrem* sei eine Analogiebildung nach dem Muster von *mōisem*, findet sich in dieser *Zeitschrift* vi, S. 351 von mir ausgesprochen.

S. 219. — 976. *meryzen* 'Friedhof'. — Vgl. diese *Zeitschrift* vi, S. 358, wo man die Gründe finden kann, warum مرغون mit altpers. *apadāna-* nicht verknüpft werden darf.

S. 224. — 997. *mōye* 'Weinen, Klage'. — Der Verfasser behauptet, ich hätte mit *mōye* arm, *moir* 'Bettelei', *moiracik* 'bettelnd' verglichen. — Bei mir steht aber (in dieser *Zeitschrift* v, S. 63) nicht *šupungbē* (eine Form, deren ich mich schämen müßte, da sie beweisen würde, dass ich vom Armonischen nichts verstehe), sondern *šupungbē*.¹

S. 230. — 1025. *neherd* 'Kampf'. — Vgl. diese *Zeitschrift* vi, S. 190.

S. 232. — 1054^{1b}. *nīsem* 'Nest'. — Vgl. diese *Zeitschrift* vi, S. 190.

S. 239. — 1070. *nīgōšiden* 'hören, horchten'. — Die hier gegebene Etymologie von einem awest. *nī-gōš* ist falsch.

S. 243. — 1087. *wōrān* 'wüßt'. — Ich bemerke, dass ich arm. *wēp* als ein Lehnwort aus dem Pahlawi (𐭯𐭥𐭭) betrachte, wie an der betreffenden Stelle dieser *Zeitschrift* v, S. 260 ganz deutlich steht.

S. 248. — 1110. *hanōz* 'nach'. — Trotz dem grundlosen Gerede LAGARDE's und des Verfassers halte ich meine in dieser *Zeitschrift* v,

¹ Die guten Kenntnisse des Verfassers im Armenischen bekundet S. 176, Nr. 790: arm. *yer* Եր (H. Nr. 176). Er hat HILSCHMANN's ԷԷր *jer* (d. i. *dier*) abgeschrieben und für *j*, ohne zu bemerken, dass es *z* ist, einfach *y* gesetzt. Dasselbe gilt von *dadastan* (Index S. 376a) = *qamiasan*, *krank* (S. 181, Ann. 2 und Index S. 376, c) = *španuše*, *Wäler* (S. 111, Nr. 590 und Index S. 376, c) = *špungap*, *Zeit* (S. 105, Nr. 476 und Index 376, c) = *šupun*, *zeit* (S. 23, Nr. 100 und Index S. 377, c) = *gucpin* u. s. w. Darnach muss ich glauben, dass der Verfasser die armenische Schrift ebensowenig kennt als jener Forscher, der für das Pahlawi die Transcription mit lateinischen Buchstaben wählet; das Pahlawi zu lesen im Stande ist, obschon er darüber urtheilt.

S. 355 gegebene Erklärung aufrecht. — Der Bedeutungs-Unterschied zwischen ‚noch‘ und ‚immer‘ ist nicht so gross, dass beide Worte, nämlich das neupers. هنوز und das armen. *հայտայոց* miteinander nicht zusammenhängen könnten.

S. 264. — 6. *ahakanitan* ‚verunreinigen, beschmutzen‘. — Die in der Note stehende Bemerkung, dass meine Lesung von *ahakanitan* nicht richtig ist, werde ich nächstens in dieser Zeitschrift widerlegen.

S. 270. — 52. *brah* ‚Schicksal, Geschick‘ *brahtaitan*. — Diese Verbindung ist unrichtig, wie ich nächstens in dieser Zeitschrift zeigen werde. Man erfährt dabei, dass der Verfasser im Pahlawi an der Irrlehre von den aramäischen Ideogrammen trotz meiner in dieser Zeitschrift, Bd. vi, S. 191 niedergelegten Mittheilung (wenn er sich nicht durch das überzeugen lassen will, was ich Bd. ii, S. 147 darüber geschrieben habe) festhält. Leider ist der Köhlerglaube besonders in gelehrten Köpfen schwer auszurotten!

S. 290. — 173. *rau* ‚Seite, Gegend, Richtung‘. — Der Verfasser schreibt: ‚BARTHOLOMAE denkt nach brieflicher Mittheilung an einen Zusammenhang mit awest. *raonām*.‘ Man vergleiche damit diese Zeitschrift vi, S. 187. Diese Entdeckung BARTHOLOMAE's ist mit den unter der Rubrik S. 38. — 166. *bazar* erwähnten Entdeckungen desselben Gelehrten zusammenzustellen.

S. 291. — 174. *sačitan* ‚vorübergehen, ablaufen‘. — Dass das in der Note erwähnte altpers. *šakata* zur awest. Wurzel *sač* gehört, wurde bekanntlich zuerst von mir ausgesprochen. — Der Verfasser scheint aber zu glauben, dass BARTHOLOMAE es war, der diesen Gedanken zuerst ausgesprochen hat.

Der Verfasser bemerkt auf S. xxiv, dass sein Buch etwas ‚Bartholomaeischer‘ geworden ist, als es ursprünglich angelegt war. Ich gratulire ihm zu diesem neuen Glaubensbekenntnisse! Vielleicht kommt die Zeit, wo man von Bartholomaeisten ebenso reden wird, wie man heutzutage von Christen, Papisten, Buddhisten, Lutheranern und Calvinisten spricht!

FRIEDRICH MÜLLER.

Древности восточныя. Труды восточной комиссии императорскаго Московскаго археологическаго общества. Поданные под редакціей М. В. Николаевскаго, дѣйстви. чл. общ. и секретаря восточной комиссіи. Томъ первый. выпускъ III. Съ 2 таблицами фототипій и одной цинкографическою (двойною). Москва 1893. 4^я, p. 281—483. — (*Orientalische Alterthümer. Arbeiten der orientalischen Commission der kaiserlichen Moskauer archäologischen Gesellschaft.* Herausgegeben unter der Redaction von M. V. Nikol'skii, wirklichem Mitgliede der Gesellschaft und Secretär der orientalischen Commission. 1. Band, 3. Heft. Mit 2 phototypirten Tafeln und einer zinkographirten Doppeltafel. Moskau 1893. S. 281—483).

Diese werthvolle Publication enthält die folgenden acht Arbeiten:

1. Baron R. R. STÄCKELBERG. Ирано-финскія лексикальныя отношенія. (Irano-finnische lexicalische Beziehungen.) — Der Verfasser, bekannt durch seine Arbeiten über das Ossetische, erörtert (S. 285 bis 298) in alphabetischer Ordnung 58 Worte, welche in den finnischen Sprachen, speciell in den permischen Dialekten, als Lehnworte aus den iranischen Dialekten, vorwiegend aus einem dem heutigen Ossetischen nahestehenden Idiom, sich nachweisen lassen. Er liefert damit eine Bestätigung des von V. Haug ausgesprochenen Satzes: „Die iranischen Stämme auf europäischem Boden haben in Cultur und Religion grösseren Einfluss geübt und in den Sprachen mehr Spuren hinterlassen, als bisher beachtet worden ist.“

2. A. S. CHACHANOV. Источники по введению христіанства въ Грузію. (Quellen über die Einführung des Christenthums in Grusien.) — Der Verfasser, Professor der grusinischen Sprache und Literatur am Institut LAZARUS für orientalische Sprachen in Moskau, behandelt (S. 299—345) die von Moses Chorenatshi im II. Buche *ЛГ* erzählte Bekehrung Georgiens zum Christenthum durch die heilige Nana. Er vergleicht die griechischen, armenischen und einheimischen georgischen Quellen über diese Begebenheit miteinander, wobei besonders ein in neuester Zeit aufgefundenes, aus dem VII. Jahrhunderte stammendes Werk über die Bekehrung Grusiens als die Hauptquelle der späteren

Berichte sich herausstellt. Die mit grosser Gelehrsamkeit und kritischem Scharfsinn verfasste Abhandlung verbreitet Licht über die älteste Geschichte der südlichen Kaukasusländer.

3. M. S. SCHTERIK. О четырех обязанностях дервиша. (Ueber die vier Pflichten des Derwisch's.) — Ein anonymes persischer Tractat aus dem 15. oder 17. Jahrhundert, nach einem aus dem Ende des 18. Jahrhunderts stammenden Manuscript mit Uebersetzung und Erläuterungen (S. 346—352).

4. M. V. NIKOLSKIJ. О двухъ ассирійскихъ фрагментахъ книги П. А. Путятина. (Ueber zwei assyrische Fragmente des Fürsten P. A. PUTJATIN.) — Diese Abhandlung (S. 353—359) erstreckt sich über zwei assyrische Denkmal-Fragmente, welche vom General IVANOV aus Klein-Asien mitgebracht wurden und gegenwärtig in der Sammlung des Fürsten P. A. PUTJATIN sich befinden. Das eine Fragment, aus Marmor, ist eine Inschrift des Königs Ašur-našir-baal (885—860 a. Chr.); das zweite Fragment, aus Alabaster, ist ein assyrisches Basrelief, das wahrscheinlich einen Elamiten darstellt und der Zeit Sargon's (722—705 a. Chr.) oder Sennacharim's (705—681 a. Chr.) angehören dürfte.

5. S. S. SLITSEKIJ. Деятель международный съездъ ориенталистовъ въ Лондонѣ Сентября 1891 года. (Der 9. internationale Orientalisten-Congress in London im September des Jahres 1891.) S. 360—374.

6. M. V. NIKOLSKIJ. Клиннообразныя надписи ванскихъ царей, открытыя въ предѣлахъ Россіи. (Die Keilinschriften der Könige von Van, aufgefunden auf russischem Gebiete.) — Diese Arbeit (S. 375 bis 453) umfasst eine Darlegung der Aufindung der Keilschrift-Denkmäler von Van und ihrer Entzifferung durch SAYCE, GUYARD, D. H. MÜLLER u. A. Daran reihet sich eine historische Untersuchung über das Reich Urartu im Thale des Araxes, worauf die Inschriften selbst, 17 an Zahl, vorgeführt werden. Von diesen sind zwei zum ersten Male publicirt und eine in einer genaueren Copie, als es bisher geschehen ist, mitgetheilt. Der Herausgeber begründet hierbei seine Auffassung, beziehungsweise Uebersetzung, welche in manchen Punkten von jener seiner Vorgänger abweicht.

7. Ср. J. KUTSCHUK-JOANSKY. Объ армянской рукописи IX. вѣка, принадлежащей библіотекѣ Лазаревскаго института восточныхъ языковъ. (Ueber eine armenische Handschrift des IX. Jahrhunderts, angehörend der Bibliothek des LAZAREV'schen Instituts für orientalische Sprachen.) — Der Verfasser gibt (S. 454—464) genauere Nachricht über einen äusserst werthvollen armenischen Codex, der in der Bibliothek des Instituts LAZAREV in Moskau sich befindet. Dieser Codex, die vier Evangelien enthaltend, ist die älteste armenische Handschrift, welche man bisher kennt. Er ist auf Pergament geschrieben und stammt aus dem Jahre 887 u. Z. Dieses Kleinod wurde im Jahre 1847 von dem Kaufmann in Theodosia CHATSCHUKOV der Bibliothek des Instituts LAZAREV zum Geschenke gemacht.

Eine Probe dieses Codex wurde von J. HARUTIUNJAN in seinem Werke Հայր Գրք (vgl. oben S. 98 meine Anzeige desselben) mitgetheilt, wo sie sich als Tafel VII zwischen S. 394 und 395 befindet. Prof. HARUTIUNJAN hat diese Probe wahrscheinlich mittelst Pauspapier vom Original abgenommen. — Dieselbe enthält die Datirung des Codex und lautet: Պփայր արքր Ե կիճնարքր արեւարարան արք | ՅԼԹ, Բարսիսան Բեւան | Հայրք - Ի Հայրապետ արք Բեւան Պփայր Գրք | Հայրք կարճ արք Բեւան | Ե յիշխան Բեւան | Վարս Իշխանայ Իշ Բեւան Ե Ի արք Բեւան Սրբայր Բարսիսանայ . եւ | Սահակ Պ անուանայր (արք Պարթաւ Պ անուանայր արք կիճն ՍԷՀ կրք Բեւան).

Die Handschrift bietet, wie aus den Vergleichen hervorgeht, welche der Verfasser mit dem gedruckten Evangelien-Texte angestellt hat, bedeutende Abweichungen von diesem dar. Es wäre daher sowohl im Interesse der armenischen Philologie und Paläographie als auch der Bibelforschung sehr zu wünschen, dass dieses kostbare und einzige Denkmal durch eine genaue Photographie allgemein zugänglich gemacht würde.

8. Тн. К. КОССИ. Універсалъ Петра Великаго къ Будзакимъ и Крымскимъ татарамъ. (Proclamationen Peters des Grossen an die Budzak'schen und Krim'schen Tataren.) — Der Verfasser theilt nach einer historischen und linguistischen Einleitung diese in der Moskauer Synodal-Buchdruckerei aufbewahrten Documente im Original und in

russischer Uebersetzung mit (S. 465—483). Sie beginnen: حق جل وعزائیک رچی و غنائتی ایکن بز پادشاه چار الکی پتر علکسی دومی چله اورستک بموروچی و غیریلرینک بلدوروریز الات

Mit diesem dritten Hefte ist der erste Band der *Aperçu des doctrines orientales*, welcher im Ganzen 23 Abhandlungen umfasst, abgeschlossen.

FRIEDRICH MÖLLER.

LUKAS F., *Die Grundbegriffe in den Kosmogonien der alten Völker*. Leipzig, FRIEDRICH, 1893. 8°.

Das Werk wird Manchen willkommen sein, die sich schnell über die Hauptansichten der Alten von der Entstehung der Welt unterrichten wollen; der Verfasser strebt jedoch keine Vollständigkeit an, sondern fügt den Lehren der arischen Culturvölker nur die der Babylonier, Aegypter, Phönizier, Etrusker und der Genesis an. Massgebend bei dieser Auswahl war wohl der Umstand, dass für die Genannten Vorarbeiten vorlagen;¹ denn die Behauptung: „Die Untersuchungen gehen überall bis auf die Grundtexte zurück“ (p. iv) ist wohl nur cum grano salis zu verstehen. Dies zeigt sich deutlich genug in dem Abschnitt über die Kosmogonie der Iranier, bei dessen Ansarbeitung als Hauptquelle STRICKER'S Arbeiten citirt werden, und einschlägige neuere Schriften von HARLEZ, HARG, HOVELACQUE, DARMESTETER, JUSTI, WEST u. a. keine Erwähnung finden. So wird der *Vendidad* (so geschrieben p. 100, dagegen *Vendidad* p. 127) als „Abriss des iranischen Glaubens und Götterkreises“ bezeichnet und die Uebersetzung des ersten Capitels des *Bundehesh* (p. 109) nach WINDISCHMANN gegeben, in der es heisst, dass das ewige Licht und die ewige Finsterniss trotz des zwischen ihnen befindlichen leeren Raumes miteinander verbunden seien, während JUSTI mit Recht die gegentheilige Lesart und Uebersetzung in seine Ausgabe aufgenommen hat, ein Umstand mit dem der Verfasser einer Kosmogonie, die auf die „Grundtexte“ zurückgeht, sich auseinanderzusetzen hatte. In dem

¹ Die hübsche Arbeit des CHABREY'S *Une légende cosmogonique* (Havre 1884) scheint der Verfasser nicht zu kennen.

Abschnitte, der von den Versuchen der iranischen Secten handelt, den Dualismus auf einen Monismus zurückzuführen (pp. 116 ff.), hätte die lichtvolle Darstellung: DARKESTETTER's¹ in *Ormuzd et Ahriman* (pp. 315 ff.) Erwähnung und Berücksichtigung verdient. Unangenehm fällt ferner auf, dass der Verfasser indische Namen bald in Themaform (*brahman*, *prajāpati*), bald mit der Nominativendung anführt (*brahma*, *brahma*, *trīśirāḥ*); von der Inconsequenz in der Anwendung diakritischer Zeichen ganz zu schweigen. Unter den von den Indern als persönlich aufgefassten Welteschöpfern (p. 83, n. 1) dürfte Agni nicht ausgelassen werden, der im Veda direct als *janitā vidasyoh* bezeichnet wird, während andererseits die abgeschmackte Etymologie des römischen *Janus*, der mit dem semitischen *yōm* (Tag) zusammengebracht wird (p. 201), besser unerwähnt geblieben wäre.

Die vom Verfasser angenommene strenge Scheidung der Kosmogonien in 'erzählende', die er ausschliesslich vorführt, einer- und 'beweisende' andererseits (p. 268) kann Referent nicht billigen, da schon das Zugeständniss, dass auch bei den ersteren einzelne kosmogonische Stufen manchmal in einen Causalnexus gebracht werden (p. 267), dieselbe aufhebt.

Trotz aller Mängel, die dem Buche als Arbeit aus zweiter Hand — nur für den Abschnitt über die Babylonier stand ein Fachgelehrter zur Seite — anhaften, glaubt der Unterzeichnete dasselbe als einleitendes und orientirendes Werk empfehlen zu können. Ein Hauptvorzug desselben ist die, ich möchte sagen, pädagogische Klarheit, die aus der aufmerksamen Durcharbeitung der dem Verfasser zu Gebote gestandenen Hilfsmittel entspringt. Besonders gelungen in dieser Hinsicht scheint mir die Darstellung der Veränderungen, welche der babylonische Schöpfungsmythus unter den Händen des Neuplatonikers Damascius annimmt (pp. 17 ff.), die Discussion über den Unterschied des obersten indischen und iranischen Principes (pp. 131 ff.), und der Nachweis, dass die eddische Kosmogonie nicht von der der Genesis beeinflusst wurde (pp. 234 ff.).

¹ Der Name wird consequent DARKESTETTER geschrieben.

Kleine Mittheilungen.

Ueber *Jasna* ix, 74 (Sengul) ix, 23 (Geldner). — Der Text lautet:

kaamo tla-čit ja kainino
 čihairē dareyem ayruwo
 haišim rādga-ča baxihaiti
 (mošhu gaidjamno huxratuš).

Die Huzwarsch-Üebersetzung davon lautet:

ה'תקס"ח ה'תקס"ט
ה'תקס"י ה'תקס"כ
ה'תקס"ג ה'תקס"ד
ה'תקס"ו ה'תקס"ז
ה'תקס"ט ה'תקס"א

„Hom spendet denjenigen, welche Mädchen sind, und dagesessen sind lange unverheiratet, d. h. nicht begattet worden sind, jenen, welcher sichtbar, jenen, welcher freigebig ist, d. h. er macht ihnen einen Gatten offenbar, und es befruchtet sie schnell dieser Wohlwollende, d. h. wenn er einen Mann offenbar macht, dann macht sich dieser auf der Stelle ans Werk.“

Sprung. übersetzt die Stelle folgendermassen:

Haoma macht denjenigen, welche Mädchen sind, und lange unverheiratet waren, einen Gatten offenbar, der bald wirbt und mit gutem Verstande begabt ist.⁴

Diese Uebersetzung enthält eine Menge Unrichtigkeiten. Erstens kann *haišim raðem-da bayškaiti* nicht ‚er macht einen Gatten offen-
bar‘ (oder wie Justi, *Zendwörterbuch* 311 b übersetzt: ‚Er macht

ihnen einen Ehemann offenbar, gibt ihnen einen Gatten'), bedeuten, da das *ca* hinter *radəm* deutlich zeigt, dass in *haišim* ein mit *radəm* paralleler Ausdruck, ein zweites Object zu *baxšhaiti*, stecken muss. Diese grammatisch unmögliche Auffassung wurde offenbar durch die Huzwaresch-Paraphrase veranlasst, welche *haišim* durch *𐬕𐬀𐬎𐬌𐬎𐬎𐬀* wiedergibt. Es liegt aber in *haišim* ein Textfehler vor, der sehr alt sein muss, da die Huzwaresch-Paraphrasten ihn vor sich hatten und alle Awesta-Handschriften ihn wiedergeben. Es kann nach meinem Dafürhalten nur *paitim* gelesen werden. Dieses *paitim* hat hier eine dem griech. *τίμις* ähnliche Bedeutung. Man hat demnach zu übersetzen: 'Er schenkt ihnen einen Herrn und Gatten.'

GRADNER, der die in dieser Stelle stockende Schwierigkeit gefühlt haben mag, hilft ihr (*Ueber die Metrik des jüngeren Awesta*, S. 132) dadurch ab, dass er das *ca* hinter *radəm* streicht und den Passus durch 'er verleiht einen bleibenden Versorger' übersetzt. Dagegen spricht aber *haišim*, das nur aus *haišjam* (altpers. *hasi-jam*, sprich *hasjam*), nicht aber aus *haišim* entstanden sein kann, da es im letzteren Falle *haitim* geschrieben werden müsste.

Ein zweiter Fehler steckt in der SPRENGER'schen Uebersetzung 'der bald wirbt und mit gutem Verstande begabt ist'. Sollte die Uebersetzung richtig sein, dann müsste im Texte stehen: *mošhu jaidjamno huxratūm*. Nach der vorliegenden Beschaffenheit des Textes können aber die Worte *mošhu jaidjamno huxratū* bloß auf das Subject des Satzes, nämlich *haōmo* bezogen werden. Uebrigens ist auch *jaidjamno* kein actives, sondern ein passives Participium, bedeutet demnach nicht 'bald freierend' (JUSTI), sondern 'bald erfleht, bald durch Bitten erweicht' oder wie GRADNER, der *jaidjamno* richtig deutet (a. a. O. 133), übersetzt: 'sobald er gebeten wird'.

Demnach ist die ganze oben angegebene Stelle folgendermassen wiederherzustellen und zu übersetzen:

haōmo tda-ēt jā kainino
dāhairē darəyem ayruuo
paitim radəm-ca baxšhaiti
(mošhu jaidjamno huxratū).

Haoma schenkt denjenigen, welche als Mädchen lange ohne Freier dasassen, einen Herrn und Gatten, durch Bitten bald erweicht, der Wohlwollende.'

Awestisch xrafstra. — Das Wort *xrafstra*, als Adjectivum in der Bedeutung 'böse, schlecht', als Substantivum in der Bedeutung 'böses kriechendes Thier' wird von JUSTI (*Zendwörterbuch* 92, 1) von der altindischen Wurzel *krap* (*krapatē*) abgeleitet. Damit hat JUSTI wohl *kry* oder *krap* (*krapatē*) 'erschnen, jammern, trauern, flehen' (BÖTTLEDER, *Both.* II, 477, WHITNEY, *Wurzeln*, V *kry* 'jammern') gemeint. Dies scheint mir keine passende Etymologie zu sein. Ich stelle das Wort zu dem griech. *χλιδω*, goth. *hlifa*, welche auch im Altindischen in dem Substantivum *kharp-ara* 'Dieb' einen Verwandten besitzen. Darnach bedeutet *xrafstra* ursprünglich 'diebisch'. Das awest. *xrafstra* lautet im Pahlawi *𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥*, *𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥* 'a noxious creature; any hurtful animal, reptile, or insect, whether beast of prey, or vermin, said to have been produced by Akharman for injuring the creatures and creation of Auharmazd' (WEST-HAUG, *Glossary*, p. 18). Im Neupersischen lautet das Wort *خراستر* 'animal nocens, laedens, ut serpens, scorpio, apis, formica simil'. Dazu bemerkt VALLERS (*Lexicon Persico-Latinum* I, 666, b): 'Num forte ex *خر* et *استر* composita vox significatione metaphorica?' Man begrüßt in der That nicht, wie VALLERS, dem die awestischen Studien nicht unbekannt waren, auf einen so abgeschmackten Gedanken verfallen konnte.

FRIEDRICH MÜLLER.

The Inscriptions on the Sanchi Stupas. — In No. 1 of the *Epigraphia Indica* I gave transcripts of one hundred and forty four votive inscriptions from the two great Stupas at Sanchi according to impressions, taken by Drs. BERGESS and FÜHRER, among which one hundred and four are identical with documents, already published by Sir A. CUNNINGHAM in his work on the *Bhilsa Topes*, and forty are new. During his late cold weather tour Dr. FÜHRER again visited Sanchi in order to look for the hundred and thirty seven

missing pieces of Sir A. CUNNINGHAM's collection and to see, if excavations of the ground round the Stupas would yield any more novelties.

His success has been very remarkable. He has recovered almost all those, published in *The Bhilsa Topes*, and he has found a large number of hitherto unknown ones. The total of the inscriptions from Stupa No. 1 now amounts to nearly 400, among which 378 are legible, against 198 in Sir A. CUNNINGHAM's work; and Stupa No. II has yielded instead of 43 nearly 100, among which 78 are legible. In addition there are some very interesting dedications on statues of Buddhas, found in the course of the excavations.

Most important of all is the recovery of the fragment of Aśoka's Edict, of which Sir A. CUNNINGHAM has already given two facsimiles. Dr. FOMER's impressions confirm my conjectural restoration of the last lines, published in the *Epigraphia Indica* No. x, and they prove that the piece is the lower end of a larger document.

It appears that the first words preserved are not *devānam piye*, as they have been read formerly. The end of the first line extant and the second line contain the valuable statement that "a road or path was made for the *Saṅgha*, both for monks and nuns," which assertion agrees with the wish expressed in the last line, "that the road of the *Saṅgha* may be of long duration". It now becomes probable that the Stupa No. 1 existed before Aśoka's times, and that the king made it accessible to the Faithful and took care to have them fed properly by the officials during their visits.

Two other documents, one new and one given in part by Sir A. CUNNINGHAM, contain imprecations against the impious despoiler of the Stupa, "who takes away from this *Kākaṇḍa* be it a rail or an ornamental arch, or transfers them to another building sacred to the Teacher (*āchariyakulam*). Such an offender is to incur the punishments of murderers of Arhats and spiritual teachers or of parricides. The characters of these inscriptions differ only very little from those of Aśoka's edicts and probably belong to the beginning of the second century B. C. The railing and the gates of the Stupa seem to have

been completed about this time, as I have shown on other evidence in my former article.

Another interesting novelty is an inscription of the Indo-Skythic period on the base of a statue of Buddha, which is dated in the year 78 of the "great king, king of kings and son of the gods, *Śaśhi Vāsushka*." The first numeral figure is mutilated and I owe its correct interpretation to the kindness of Sir A. CUNNINGHAM. *Vāsushka* seems to be a vicarious name for *Vāśudeva*, the third Indo-Skythic or *Kushana* king, whom Kalhana calls *Jushka*.

Finally, there is another statue, which bears an inscription, a single verse in the Śraṅgīharā metre, exhibiting the Nāgarī characters of the tenth or eleventh century A. D. Here we have further proof that Buddhism was not annihilated in the eighth century through the persecutions of the Brahmins, but continued to exist much longer until it died a natural death, its followers being absorbed by the still more easy going Vaishnavas who centuries before had declared Śākyamuni Gautama to be one of the incarnations of their tutelary deity.

It is a matter of course that the new inscriptions yield a very large number of valuable names of persons and places, as well as other interesting information. Transcripts of the whole collection have been prepared for the *Epigraphia Indica*, where the details may be seen. Here I merely add, that Dr. FERNER has again rendered a valuable service to the students of Indian history, and again has earned their hearty thanks.

June 10, 1893.

G. BÜHLER.

Pahlavi 𐭯𐭥𐭥𐭥 und 𐭯𐭥𐭥𐭥. — 𐭯𐭥𐭥𐭥 kommt zweimal im *Bundahishn* vor, nämlich xxii, 12 und lxxi, 10, wo es von Justi mit 'Rubin, Edelstein' übersetzt wird. Derselbe Gelehrte verweist dabei auf *Minūy xrat* ix, 7 und bemerkt (*Glossar zum Bundehesh*, p. 129, b), dass NERIOSESON das Wort dort mit *tkspalōha* 'Stahl' übersetzt, wohl weil er in demselben das Wort آهن 'Eisen' zu erkennen glaubte. WEST (*The book of the Mainyo-i-khard*, Glossar p. 127) übersetzt

خوناہیں durch ‚steel‘ (lit. ‚blood-iron‘) und bemerkt: Such is the opinion of the Sanskrit and Persian translators, but Justi, following WEDDSCHMANN, translates it (*Hand.* 22, 12—71, 10) ‚ruby‘, which is probably correct,¹ and in that case, we should read ‚blood-stone‘.

Wie mir scheint, hat Niemosson bei Anfertigung seiner Sanskrit-Übersetzung des *Ming-yrat* eine andere Lesart als 𐬨𐬀𐬬𐬀 vor sich gehabt. Die Wörter 𐬨𐬀 und 𐬨𐬀𐬬𐬀 bedeuten ‚Stahl‘, wie aus Jamaspji Dastur Minocheherji Jamasp Asana's *Pahlavi, Gujarati and English Dictionary* iv, p. 253 zu ersehen ist. Darnach sieht es fast aus, als ob 𐬨𐬀𐬬𐬀 in den oben angeführten Stellen nur ein Schreibfehler oder eine nachlässige Schreibung für 𐬨𐬀𐬬𐬀 wäre.

Pahlavi 𐬨𐬀𐬬𐬀 ‚Herbst‘. — Ich glaube, dass 𐬨𐬀𐬬𐬀, welches dem neupers. پالیز entspricht und im Pazand durch پالیز angeschrieben wird, ein Fehler für 𐬨𐬀𐬬𐬀 ist. Aus voranzusetzenden altpers. *pati-daica-* wurde zunächst *paddiz* und dann *pādiz*, das im Pahlavi 𐬨𐬀𐬬𐬀 lauten und im Neupersischen zu پالیز werden muss. Darnach ist dasjenige, was ich in dieser Zeitschrift v, S. 260 über dieses Wort geschrieben habe, zu berichtigen.

Pahlavi 𐬨𐬀𐬬𐬀. — Die Parsen lesen dieses Wort, welches ‚Schlange‘ bedeutet, *hūdā*. Es muss aber *xeujā* gelesen werden, da es das aramäische 𐤏𐤓𐤕, 𐤏𐤓𐤕 reflectirt. — Das Wort kommt im *Pahlavi-Farhang* von HOŠANGJĪ-ĤAUG nicht vor, ein Beweis, dass dieser Tractat nicht alle aramäischen Ausdrücke des Pahlawi umfasst.²

¹ In dabei steht *šin almadā-ia gāmad*, so kann dies nicht so richtig sein. Der Diamant ist nicht roth, sondern sieht am meisten dem polirten Stahl ähnlich.

² Das Wort ist identisch mit *Asqerā* im *Persian* حقی bei Justi, *Glossar zum Bandelisch* 122, 6, dessen Orthographie darnach verbessert werden muss.

FRIDRICH MÜLLER.

A new Grant of Dhruvasena I of Valabhī.

by

Āchārya Vallabhji Haridatt,

Curator Watson Museum Rājkoṭ.

The plates, on which the subjoined grant is incised, belong to two brothers, Brahmans residing in Vāvaḍiā-Jogīā, a village not far from Bhesan (Junāgaḍh) and eleven miles northwest of Māṇekvāḍā (Gaṅkavāḍi) in Sorath. One of the owners, who believed that the document conveyed a grant of some money, but was unable to read it, came to me with a copy of a few lines and asked me what they contained. On being told that they belonged to a "Valabhī grant", he consented to let me see the originals. And some months later he returned to Rājkoṭ, accompanied by his brother, and brought me the plates.

The latter measure ten inches and a half by seven and a half, and are pierced with two holes for the rings which held them together. Their preservation is very good, only seven or eight letters being lost, which can be easily restored by conjecture. The letters are well incised and distinct. Those on the second plate are a little smaller than those on the first, because the subject matter had been badly divided and more lines, seventeen and a half instead of fifteen, had to find place on the second half. The language is Sanskrit throughout. Thirty eight mistakes had to be corrected. Most of these have been caused by the omission of Anusvāras or the erroneous substitution of very similar letters for each other, e. g. of *ṣa* for *ga* and of *ga* for *ṣa*.

The contents of the grant do not throw any new light on the history of Valabhi. The names of the villages mentioned, *Samihambhara* (Plate I, l. 16), *Bhadrapikā* (Plate II, l. 18), *Dronikā* (Plate II, l. 17) and *Sarasvatīka* (Plate II, l. 20) are not traceable in the neighbourhood of the find-spot, Vāvādi-Jogī. At present we find *Galath* to the east of the latter, *Rafūlī* and *Bhesan* to the south, *Rānpur* and *Khambhālī* to the west, and *Barvāl* and *Hadmatī* to the north. It must, therefore, be either assumed that the old names have been changed or that the grant does not refer to places in *Kāthiavād*, but has been brought there from some other province. The latter view is perhaps the correct one. For, a village called *Samī* exists in the *Rādhanpur* territory. Five miles north of it flows the river *Sarasvatī*, after which the village of *Sarasvatīka*, literally 'the banian-tree on the Sarasvatī', may have been named. It must, however, be admitted that in the neighbourhood of *Samī* there are no places with names like *Bhadrapikā* and *Dronikā*.

The grantees, *Skandatrāta* and *Guhatrāta*, who are called members of the *Bhāradvāja Gotra* and fellow-students of the *Chhandogas* or *Sāmavedins*, were *Nāgar* Brahmins. This follows (1) from the statement that they were residents of *Ānandapura* (*Ānandapura-śāstavya*, Pl. II, l. 21), which is the same as the modern *Vaḍnagar* in Northern Gujarat,¹ and (2) from the peculiar form of the two names. The true names were *Skanda* and *Guka*. The additional *trāta* is one of the thirteen kinds of "Śarma", which even in the present day are affixed to the names of *Nāgar* Brahmins, when they perform religious ceremonies.² Thus it is customary to say on such occasions, *Narasimhaprasāda* for *Narsingh*, *Nāgadatta* for *Nāgī*, *Bhagānūlātatrāta* for *Bhagānūl*, *Maṇishākaragupta* for *Maṇishākar*, *Vallabhajinanda* for *Vallabhī* and so forth. Now, similar "Śarmas" occur also, (though perhaps less frequently) among other sub-

¹ Compare e. g. the Vishnugaya inscription of Dhāmbej, where we read: — **सानन्दमानन्दपुरद्विवाय्यः**, etc.

² Works like the *Dharmasindhu* teach that Brahmins, performing Śraद्धas and other rites shall use the *gotra* and the *śarma* names.

divisions of the Brahmans of Gujaraṭ. A Śrīmālī,¹ whom I questioned on this point, gave *trāta* as his 'Śarma' and *Pārātara* as his *Gotra*. Again, the *Audichyaprakāśa* states that the Audichyas² have only eight 'Śarmas' viz. *datta*, *viśṇu*, *bhava*, *agni*, *soma*, *mitra*, *indra* and *mahākāla*. But, with the Nāgars the "Śarma" *trāta* is used exclusively by members of the Bhāradvāja and Ātreya Gotras. This rule does not apply to the other subdivisions among which e. g. the Audichyas allow for the Bhāradvājas all the forms mentioned above, excepting the last, *mahākāla*. Hence, if in our grant two Brahmans of Ānandapura and of the Bhāradvāja gotra take *trāta* as their "Śarma", this fact not only shows that they certainly were Nāgars, but indicates also that the rule, confining the addition of *trāta* to the Bhāradvājas and Ātreyas, was observed in very early times.

The *dūtaka*, or messenger conveying the Śāsana to the grantees, was called *Bhaṭṭi*. The meaning of his designation is not quite certain. If the first two syllables really are intended for *stūpa* and *kāra* is a mistake for *kāra*, Bhaṭṭi must have been the "superintendent of the royal kitchen". But, it must be mentioned that the first syllable looks more like *sta* and might be a mistake for *stūpa*. *Stūpakārā-patī* might be rendered by the "overseer of the Stūpas and jails".

TRANSCRIPT.

Plate I.

L. 1. स्वस्ति वलभीतः प्रसन्नप्रणतामिवाङ्गा भिचकाणामतुल्यवलसंपन्न-
मण्ड-

L. 2. लाभोगसंसक्तं संप्रहारशतलब्धप्रतापः प्रतापोपनतदानमानार्जवो-
पार्जिता-³

¹ The Śrīmālīs were originally members of the Brahmanical community of Śrīmāl, now called Bhīmāl (Bhillamāla), in southern Marvād, but are at present scattered over the whole of Gujaraṭ. [G. B.]

² These Audichyas or Northerners were introduced into Gujaraṭ by the Chau-
lukya Mūlartja I about A. D. 1000. [G. B.]

³ Read "संसक्तसंप्रहार" -

L. 3. नुरागोनुरक्तमीलभूतमिवश्रीवलावापतराज्यश्रीः परममाहेश्वरः
श्रीसेना-

L. 4. पतिभटाकैस्तस्य सुतस्तत्पादरजोरुणेवनतपविचीकृतशिराशिग्रो-
वनतश्चुचूडा-¹

L. 5. मणिविष्कुरितपादनखपङ्क्तिदीधितिः दीनानाद्यष्टपणजनोपश्रीव्य-
मानविभवः

L. 6. परममाहेश्वरः श्रीसेनापतिधरसेनस्तस्यानुजस्तत्पादाभिप्रणामप्रश-
स्ततरवि-

L. 7. मलमौलिमणिर्मन्वादिप्रणीतविधिविधानधर्मा धर्मराज इव वि-
द्वितविनयव्यवस्था-

L. 8. पञ्चतिरन्वितभुवनमण्डलाभोगैकस्यामिना परमस्यामिना स्वयम-
पहितराज्यभि-²

L. 9. षेकमहाविद्यालयावपुतराजश्रीः परममाहेश्वरः श्रीमहाराजद्रो-
णसिंहस्तिह-³

L. 10. इव तस्यानुजः स्वभुजवक्त्रपराक्रमेण परगजघटानीकानामैकवि-
जयी शरणी-⁴

L. 11. पिपां शरणमयचोदा शास्त्रार्थतत्त्वानां कल्पतरुरिव मुहुत्रण-
यिनां यथाभिलषित-

L. 12. कामफलोपभोगदः परमभागवतः परमभट्टारकपादानुधातो म-
हाराज-⁵

L. 13. श्रीधुवसेन[\times कु]शली सखानिव स्वानायुक्तकविभियुक्तकद्राष्ट्रिक-
महत्तरचाटभट-⁶

L. 14. भुवाधिकरणिकदाण्डपाशिकादीनन्याद्य यथासंवध्यमानरात्मम-
नुदर्शयति⁷

L. 15. जम्बु वस्त्रविदितं यथा शशिहम्बरयाने पृष्ठेदक्षिणसीम्नि

¹ Read "भट्टाकैः"; "रजोरुणाव". — ² Read "मुपहितः"; "राज्या". —

³ Read "राज्यश्रीः". — ⁴ Dole Virarga of "नुजः". — ⁵ Read "भागवतः".

⁶ Read "द्राष्ट्रिकः". — ⁷ Read "मानकान्तः".

Plate II.

L. 16. भद्राणिकासीमापरतः ब्राह्मणस्कन्दसत्त्वचेचादुत्तरतः ब्राह्मणस्वा-
मिदत्तसत्त्व[चेचादुत्तरतः]¹

L. 17. खुदिलकाशमिवपादीयकेसरिकादिप्रत्ययचेचपादावर्त्तशतानि
सप्त तथा च द्रोणिकासीमा-

L. 18. परतः देवब्राह्मणचेचादुत्तरतः द्रोणब्राह्मणसत्त्वचेचात्पूर्वतः या-
मस्य च पूजसीम्नि आदि-

L. 19. त्यक्तप्रत्ययचेचपादावर्त्तशतं तथा नयोरेव सीम्नोः भुदादित्याश-
मिवखुदिलकदामरकादिप्रत्यय-

L. 20. वायः पच प्रत्येक षादशपादावर्त्तपरिसराः तथा सरस्वतिवट-
यामे दक्षिणसीम्नि वीतमध्ये वापी²

L. 21. षादशपादावर्त्तपरिसरा एकच पादावर्त्तशतान्यष्टौ वायश्च षट्
आनन्दपुरवास्यब्राह्मण-³

L. 22. स्कन्दचातगृहचाताभ्यां भरद्वाजसगोत्राभ्यां स्कन्दोसब्राह्मचारिभ्या
मथा मातापितोः पुण्यायनात्⁴

L. 23. वैहिकामुष्मिकयथाभिलषितफलावाप्तिनिमित्तमाचनाङ्कार्णवद्वि-
भिसरित्युज्जैतस्त्रितिसमका-⁵

L. 24. जीने पुत्रपौत्रान्वयभोग्यं बलिचरुवैश्वदेवाद्यानां क्रियाणां समु-
त्सर्प्यणात्⁶ उदकातिसर्गेण

L. 25. ब्रह्मदेयमतिमृष्टं यतो नयोः उचितया ब्रह्मदायस्त्रित्या भुजतोः
ऊपतोः कर्पतोः प्रदिश-⁷

L. 26. तोर्जा न कैचित्सन्ध्याष्यावाधा विचारणा वा कार्यामदह्न-
जिराशामनुपतिभिश्चानित्यान्वैश्वर्यान्⁸

¹ The bracketted letters are almost all obliterated.

² Read प्रत्येकं षोडशं. —

³ Read षोडशं. —

⁴ Read ब्रह्मचारिभ्यां, पुण्याप्यायनाद्यात्. —

⁵ Read न वैहिकामुष्मिकं; फलावाप्तिं; चन्द्रार्कार्णवद्विति. —

⁶ Read ऊपतोः कर्पयतोः —

⁷ Read शिरामाभिः. —

L. 27. स्त्रिरं मानुष सामान्यं च भूमिदानफलमवगच्छद्विरयमस्य दायो-
नुमनन्तः यथाच्छिन्नात्¹

L. 28. आच्छिद्यमानं वानुमोदितं पंचभिर्भ्रातापतैस्सोपपातकैस्त्युक्तः
स्यादपि चात्र व्यास-²

L. 29. गीताः श्लोका भवन्ति ॥ यष्टिं वर्षसहस्राणि स्वर्गे मोदति भू-
मिदः आच्छेत्ता चानुमन्ता च ताने-³

L. 30. नरके वसेत् स्वदत्तां परदत्तां वा यो हरेत् वसुधरां शवां
गतसहस्रं हनुः प्राप्नोति⁴

L. 31. किलिबष बह्मिर्हंसुधा मुक्ता राजभिस्सगरादिभिः यस्य यस्य
यदा भूमिः तस्य तस्य-⁵

L. 32. फलं ॥ स्वहस्तो मम महाराजश्रीधुवसेनस्य दूतकस्तूपकारापति-
भट्टिः लिखितं किञ्चकेनेति⁶

L. 33. सं २००[+]२०[+]१ आश्वयज व १⁷

Additional Remarks.

By G. Bühler.

ĀCHĀRYA VALLABHI'S new grant is by no means without value for the history of Valabhi. First, its date [Gupta] Śaṁ 221 or 589/40 A. D. which is beautifully distinct on his impression being, ७४, is by five years later than that of the latest grant of Dhruvasena, published formerly (*Indian Antiquary*, vol. iv, p. 104). It shows that Dhruvasena ruled at the least fourteen years, from Guptasāhvat 207—221, and it reduces the gap in the dates of the kings of Valabhi

¹ Read मानुष्यं; °च्छिन्नात्. —

² Read °संयुक्तः. —

³ Read स्वर्गे; तान्वेव. — ⁴ Read परदत्तां; शवां; शत°. —

⁵ Read किलिबष; मुक्ता; तस्य तस्य तदा. —

⁶ Read फलं ॥; सूयकारपति°. —

⁷ Read आश्वयज. —

from twenty four years to nineteen, the next being Sam 240 of the reign of Guhasena. Secondly, Dhruvasena's epithet *paramabhāṭṭāra-kapāḍḍaudhyātā* (Pl. I, l. 12) "who meditates on the feet of the supreme lord" contains a new interesting confession that he was merely a local chief and the vassal of a greater king.

Mr. VALLABH's interesting statements regarding the "śarma" names of the Brahmans in general and of the Nāgare in particular deserve careful attention. The rules regarding the formation of these compounds, observed among the several Brahmanical communities, ought to be collected. If they are compared with the actual names in the landgrants, we shall obtain much valuable information regarding the antiquity and the history of the curious subcastes or *jātis*, which since many centuries have possessed a great importance for the social life of the Hindus. The enquiry can, of course, be only conducted in India, and I trust that some native Sanskritist of the modern school will take the matter in hand.

I fear that Mr. VALLABH's partial identifications of the names of the villages, mentioned in the grant, will have to be revised, and I shall recur to this point on another occasion.

Einige Bemerkungen über die Shēng im Chinesischen und den Nanking-Dialect.

Von

Dr. Fr. Kühnert,

Privatdocent an der Universität Wien.

Huzy gab bekanntlich (ZDMG. Bd. xxiv, p. 176) die besten Anhaltspunkte für die Shēng's in der Pekinger Aussprache, indem er einen Meister mit zwei Lehrlingen voraussetzt, denen der erstere einen Handgriff zeigt.

„So' (*shōng p'ing*), sagt der Meister, „müsst ihr es machen“. Der erste Lehrling, nun es nachmachend, fragt: „so?' (*hiā p'ing*), dagegen fragt der zweite zweifelnd also: „so?' (*shūng shēng*), worauf der Meister replicirt: „Ja, so' im *tīh shēng*. — Für den fünften Ton, den sogenannten *jūh shēng*, gibt man als charakteristisch die Kürze an. Abgesehen von letzterem Ton sind die Beispiele zutreffend, umfassen aber nicht vollständig das Wesen des Shēng. Man kann sich hievon überzeugen, wenn man nach dieser Anweisung dem Chinesen die Silbe „so' in den fünf Tönen vorspricht. Er wird dann stets etwas auszusetzen haben.

Der Grund ist, dass in dieser Beschreibung ein Element ganz ausser Betracht bleibt und nur dem dynamischen Vorgange, könnte man sagen, die Aufmerksamkeit zugewendet wird. Das andere Characteristicum, die relative Tonhöhe, ist hiebei ganz ausser Betracht. Ich erlaube mir in meiner Abhandlung „Zur Kenntniss der älteren Lautwerthe des Chinesischen“ (*Sitzungsberichte der Wiener Akademie der Wissenschaften*) gegen Ende zu bemerken, dass die Shēng's im Chinesischen etwa der Declamation des Lateinischen nach der Notirung

des gregorianischen Chorals verglichen werden können. Diese Bemerkung ist, wie ich jetzt im lebenden Verkehre mit den Chinesen hier erfuhr, mehr als blosser Vergleich.¹

Dann ein wichtiger Hauptfactor ist die relative Tonhöhe der einzelnen Shēng's, die sogenannte Scala, wie man sich hier und da etwas unbestimmt ausdrückt. Nach der Bemerkung Hux's ist man keineswegs an diese sogenannte Scala gebunden, sondern man wird in der Mehrzahl der Fälle nahe mit derselben Tonhöhe den Shēng beginnen, so dass der Chinese nie den richtigen Shēng erkennen kann. Einen Ton als Grundton genommen, der sich nach dem Charakter der Rede und der Stimme des Sprechers und des infantenden Vocals auf verschiedener absoluter Tonhöhe finden kann, steigen für Nanking dann die Shēngs in der folgenden Scala auf.

Der *shāng p'ing* ist der Grundton und nun in der diatonischen Scala aufwärts ist der *hīd p'ing* der nächste, in ruhig hinfließender Rede, also gleichsam die Secunde zum Grundton, der *shūng shēng* der zweite folgende, schon bei normaler Sprechweise gleichsam die Terz zum Grundton, der *tū shēng* der dritte, also unter gewöhnlichen Verhältnissen gleichsam die Quart, und endlich der *jū shēng* der nächste, also der höchste Ton in der Scala. Hierbei liegt selbstredend das chinesische Tonsystem zu Grunde.²

¹ Ich erlaube mir hier zu bemerken, dass in genannter Abhandlung meinerseits einige Incorrectheiten sich eingeschlichen haben, auf die G. Schumacher bereits im *Tsang-poo* hinwies. Doch nicht alle Einwürfe dieses hervorragenden Sinologen betreffen wirkliche Incorrectheiten.

² Es sei nochmals ausdrücklich bemerkt, dass der Grundton für diese Scala durch den infantenden Vocal bedingt ist, und der natürlichen Tonhöhe der Vocale, wovon *a* der tiefste, *e* der mittlere, *i* der höchste Ton ist, angepasst wird. Man darf sich also nicht wundern, wenn man in Erfahrung bringt, dass *p'ing* im *shāng shēng* näher auf derselben Tonhöhe z. B. zu stehen scheint, wie *pang* im *shāng p'ing*; also 榜 und 兵 „Brett und Soldat“. Des Fernern hat man Acht zu geben auf die Forderungen, welche im Kanghi-Wörterbuch gestellt sind. Beim *p'ing shēng* dauert der Laut in der gleichen Höhe fort, hier gibt es weder eine Erhöhung noch Vertiefung der Stimme. Dies gilt aber *ceteris paribus* nur für den *shāng p'ing*. Beim *Alā p'ing* jedoch, einer Art Circumflex, ist eine geringe Erhöhung der Stimme vorhanden. Derselbe unterscheidet sich jedoch vom *shāng shēng* dadurch, dass bei letz-

Dies ist die Reihenfolge, die ich hier in Nanking antraf und stimmt insofern mit P. O. v. MÖLLENDORF'S mündlicher Bemerkung, dass der *hiá p'ing* nicht der tiefere gleiche Ton, sondern im Gegentheil der höhere gleiche Ton ist, wie denn *sháng p'ing* und *hiá p'ing* nichts anderes sagen will als *p'ing* Nr. 1 und *p'ing* Nr. 2. Aufgabe ist es nun in der gesprochenen Rede, wo der Singsang nicht so zu Tage tritt wie in der recitirten, die richtige Tonhöhe trotz der Emphase der Stimmbiegung und des Rhythmus zu wahren, was eben für uns Europäer ziemlich schwer fällt. Eine weitere Folge ist die sich hieraus ergebende, absolut der Natur nach notwendige Abschattung des der Silbe inhärenten Vocals oder Diphthongs. Nehmen wir z. B. die Silbe *kə*, worin, wie die Schreibweise anzeigt, *a* ein verdampfter *a*-Laut ist, ähnlich dem niederösterreichischen *a* in „Vater“. Im *sháng p'ing* wird dieses *a* seinen Ton beibehalten; dagegen wird es in den folgenden Tönen immer heller und sich im Klange dem gewöhnlichen *a* nähern. Die charakteristische Eigenschaft des *juh shēng* ist gleichfalls, wie ich in obeitirter Abhandlung bereits bemerkte, ausser der ihm relativ zukommenden Tonhöhe für Nanking in dem plötzlichen Stimmritzenverschluss gelegen, analog dem Hamze der Araber, da hier die charakteristischen Consonantenverschlüsse *k*, *p*, *t* am Ende nicht auftreten.

Des Fernern trifft auch hier in Nanking zu, was ich schon in meiner Abhandlung „Ueber einige Lautcomplexe des Shanghai-Dialectes“ hervorhob, dass *k* vor *i* nicht *tsh* (engl. *ch*) lautet, sondern als ein mouillirtes *i* gesprochen wird. Von der häufigen Umsetzung des *ie* der nördlichen Dialecte in *ei* (nicht wie deutsches *ai* zu sprechen, sondern jeder Vocal gesondert, nahe entsprechend unserer Aussprache

terum die Stimme nicht nur höher, sondern plötzlich (suddenly, unexpectedly: *nióng 猛*) und kräftig mit einer gewissen Force (*lié' niáng 烈強*) einsetzt. Der *liú shēng* setzt klar und ausgesprochen (clearly, manifestly *分明 fēn-míng*) ein und nimmt hastig (*āi 衰* urgent) an Stärke ab und verliert sich gleichsam in der Ferne (*yōen tō 遠道*). Beim *ju shēng* endlich bricht die Stimme kurz (*tsōn 短*) und plötzlich (*tsu' ts' 促急*) ab, um sich gleichsam in sich zu verbergen (*shēn ts'äng 收藏*).

des Griechischen), das dem Klange nach sehr dem deutschen dialectischen *eh* (= *ehe* oder *bereits*, z. B. in den niederösterreichischen Mundarten) am nächsten kommt, will ich hier nicht weiter sprechen, sondern von einem dem Kän hää (dem Hochchinesischen) zukommenden Laute des *j* wie in *jên* = 'Mensch', auch *ên* geschrieben, für den die Lehrbücher gewöhnlich angeben *j* wie französisch *j* in 'jamaïs'. Es ist dies jener Laut, der bei der chinesischen Schreibweise der Lautspaltung mit *erk* (bezw. *rĭ*, *rh*, *eul*, *orl* etc., je nach den verschiedenen Transcriptionen) in den Original-Wörterbüchern bezeichnet wird, und deshalb wegen der wirklich sonderbaren Darstellung des angeblichen *j*- (bezw. *z*-) Lautes viel Kopfzerbrechens verursachte. Ich kann versichern, dass der Zwiespalt nur durch die Darstellungsweise des chinesischen Lautes in den europäischen Transcriptionen zu suchen ist und nicht in der chinesischen Lautspaltung, die der chinesischen Aussprache vollkommen entspricht. Denn der Laut ist absolut kein *j* wie in französisch 'jamaïs', sondern im Gegentheil ganz was anderes, nämlich ein Laut, der dem Transcriptionalaut *erk* (bezw. *rĭ*, *eul* etc.) für das unparteiische Ohr sehr verwandt ist.

Ich hielt dies anfänglich für eine Eigenthümlichkeit des Nanking- (oder *län tŕn*-) Dialectes. Seit einem chinesischen Tiffin, bei dem ich Gelegenheit hatte, Mandarin verschiedenen Ranges und aus verschiedenen Reichsprovinzen zu hören, glaube ich, dass dies in allen Theilen China's, wo der Laut dialectisch auftritt, der Fall sein dürfte; denn alle die Herren sprachen diesen Laut in gleicher Weise,¹ bei einem per Zufall im Gespräche wiederholten Worte mit diesem Anlaute. Ich sprach diesen Laut dann ebenfalls, jedoch nicht so wie mein Lehrer, ein gebürtiger Nankinger, mich ihn lehrte, sondern mit *j* nach der Regel franz. 'jamaïs' und mein Tischnachbar, Mr. Yao (aus Fuhchau), der das nördliche Hochchinesisch sprach, corrigirte mich sofort in der lebenswürdigsten Weise, und war voll-

¹ Bezüglich der nördlichen Theile China's hoffe ich im Frühjahr in Peking und Umgebung Aufschluss und sichere Entscheidung zu erhalten.

kommen zufrieden gestellt, als ich den Laut gemäß den Anweisungen meines Nankingers sprach. Franz. *j* in *jamais* wird nämlich vorne an den Zähnen gebildet; der chinesische angebliche *j*-Laut hat aber an dieser Stelle nichts zu suchen. Er wird im Gegentheil rückwärts gegen die Kehle gebildet und hat in Nanking die eigenartige Vibration des soft *R* der Engländer (BAXTER's Kehlkopfsitterlaut) als Beimischung. Mein Nankinger Sein sang, der den Laut ebenso wie die andern Herren und gleichfalls wie der Lettré des österreichischen Consulates in Shanghai spricht, corrigirte mich in folgender Weise: 'Sie sprechen diesen Laut vorne bei den Lippen und bewegen die Zunge, das ist nicht richtig. Wir Chinesen lassen die Zunge vollkommen ruhig, der Mund ist entsprechend geöffnet und wir sprechen den Laut rückwärts bei der Kehle.' Er gebrauchte den Ausdruck *hei-yin* (喉) und fügte erklärend hinzu, auf den Adamsapfelweisend: *ying-hai thloat* (englisch: throat).

Weiters, als ich mit Hilfe dieses Lehrers mir die Lauttafel zusammenstellte, gebrauchte ich zufolge der üblichen Transcription nach MATTHEW die Charaktere 染 *jan*, 讓 *jang*, 繞 *jao*, 惹 *je* etc., und war sehr erstaunt als mein Chinese in der Aussprache von 惹 nicht *je* sprach, sondern *ri* (oder *rh* nach WILLIAMS), jenen eigenthümlichen chinesischen Laut, den ich in meinen Abhandlungen als \bar{r} beschrieben hatte. Als ich ihm neuerlich sagte, ich meinte *je* mit dem Radical 心 (心) 'Herz', antwortete er: *ché kó pu' shy' jé*, *ché kó shy' \bar{r}* , und nach einer weiteren Frage, ob der Laut \bar{r} in 爾 und der Anlaut in 繞 *jao* in irgend welcher Beziehung stehen, antwortete er sofort: *i kó yéng* (一個樣), 'es ist derselbe' (wörtlich: 'einerlei Art').

Ich hörte thatsächlich und ersah auch aus der Mund- und Zungenstellung, auf die mich der Chinese unaufgefordert aufmerksam machte, dass er die Stellung für den tonlosen Laut \bar{r} (die tennis) einnahm, der also nach BAXTER'scher Bezeichnung $\frac{1}{2}x$ zu schreiben wäre (wobei das untergesetzte *r* die Vibration des soft *R* andeutet). Der Anprall des Luftstromes, der durch die *x*-Enge austritt, vorne in der Nähe der oberen Zahnwurzeln, erzeugt nun nebenher das leise zischende Geräusch eines *s*.

In dieser Beziehung ist die Angabe WAD's (*A progressive course etc.* Peking, II. Edition) und nach ihm MATTHEW's (*A course of mandarin lessons*, Shanghai 1892) für die Peking'sche Aussprache bemerkenswerth, wonach: *j* is approximately *s* in fusion or *z* in Brazil. MATTHEW bemerkt hierzu: 'It is only used in Peking. The corresponding sound in Southern Mandarin is more guttural and therefore more allied to the untrilled English *c*,' und umschreibt für Nanking diesen Anlaut constant mit *R*, von dem er sagt: *r*. Not trilled, but as usually spoken in America.'

Die verschiedenen Transcriptionen erklären sich nun leicht. Da das *ʃ* thatsächlich tonlos ist, so entgeht diese Modification des Geräusches meistens bei der Kürze, mit der darüber hingegangen wird, dem Ohre, und es bleibt für dasselbe nur der Effect des *ʃ* mit dem zischenden, *s* anklingenden Geräusch, das nach den sprachlichen Gepflogenheiten des Umschreibenden dem am nächsten liegenden Geräusch seiner Muttersprache zugeschrieben wird. Man kann Letztere fast bei jedem Laute nachweisen. So z. B. schreiben die Franzosen für ʃi *tshe*, die Engländer *chʃ*, *chʃi* oder *chʃā*, der thatsächliche Laut ist aber *tschʃ*, *iʃ* mit dumpfer Resonanz. Ich bediene mich hier absichtlich der BUCKER'schen Bezeichnungsweise, weil durch dieselbe der Laut unzweideutig festgestellt ist, und schon kein Missgriff nach Rücksicht der individuellen Muttersprache zu befürchten steht. Nach norddeutscher Aussprache ist es der Laut *y* in Myrthe, jedoch mit dumpfer Resonanz, und deswegen hat P. G. v. MÖLLERSONN vollkommen Recht, ihn mit *y* zu umschreiben, nämlich *tschy*.

Eine weitere Bemerkung betrifft den *h*-Laut der Transcriptionen. Dieser Laut ist für Nanking wenigstens niemals *h*, sondern erscheint in zwei Formen. Bei der einen erscheint er vor *i*, beziehlich deutsch *j* und verschmilzt sehr oft mit diesem zu einem Laute, der dem zischenden *ʃ* der Polen ähnelt. So lautet 下 fast, ich sage ausdrücklich fast, weil es nicht ganz identisch ist, wie 好. Im andern Falle jedoch behält er seine deutlich erkennbare Geltung wie in 閒 *hien* 'Musse' bei. Es hängt diese Zweifelt nach meinen bisherigen Beobachtungen zum Theil von dem, dem *i* folgenden Vocal der Tran-

scription ab, wie die folgende Zusammenstellung der Laute mit *h* im Nanking-Dialecte zeigt. Hierbei ist jedesmal ein entsprechender Charakter nach MARSEN beigegeben, nebenan die übliche Transcription beigegeben, hierauf die von mir gegebene, wobei ein folgendes *h*... in Klammern anzeigt, dass der Laut leicht für polnisches *h* genommen werden kann. Die *h*-Laute sind: 1. deutsches *ch* in Rache; ich werde es mit χ_2 bezeichnen; 2. deutsches *ch* in ich, das ich mit χ_1 bezeichne. Die Vocale sind hierbei nach der BATAKZ'schen Bezeichnungsweise dargestellt; ein folgendes *h* bedeutet die Dehnung. Es ist:

害 *hai*, $\chi_2 a^i$
 寒 *han*, $\chi_1 a^n$
 杭 *hang*, $\chi_2 a^{ang}$
 好 *hao*, $\chi_2 a^o$
 哈 *ha*, $\chi_2 a^o$
 赫 *hēh*, $\chi_2 i^o$
 很 *hēn*, $\chi_2 e^n$
 恒 *hēng*, $\chi_2 e^{ang}$
 後 *hēo*, $\chi_2 e^o$
 希 *hi*, $\chi_1 ji$ (*hi*)
 偕 *hiai*, $\chi_1 ja^i$ (*hai*)
 向 *hiang*, $\chi_1 je^{ang}$
 孝 *hian*, $\chi_1 jea^o$ (*hiao*?)
 下 *hia*, $\chi_1 jo^o$ (*so*)
 歇 *hie*, $\chi_1 je^h$
 限 *hiēn*, $\chi_1 je^n$
 欣 *hin*, $\chi_1 jin$ (*kin*)
 形 *hing*, $\chi_1 jing$ (*ting*)

學 *hio*, $\chi_1 jo$ (*so*)
 兄 *hiong*, $\chi_1 jong$ (*song*)
 休 *hiu*, $\chi_1 jen$
 火 *ho*, $\chi_2 bo$
 紅 *hong*, $\chi_2 ong$
 乎 *hu*, $\chi_2 u$
 懷 *huai*, $\chi_2 h a^i$
 換 *huan*, $\chi_2 ha^n$
 黃 *huang*, $\chi_2 ha^{ang}$
 花 *huo*, $\chi_2 ho^o$
 回 *huai*, $\chi_2 he^h$
 或 *huēh*, $\chi_2 ho^o$
 混 *huēn*, $\chi_2 ha^{ang}$
 許 *hu*, $\chi_1 ju^i$ (*su*)
 靴 *hūei*, $\chi_2 jē^h$ (*hēh*)
 喧 *hūein*, $\chi_2 jē^h n$ (*hēh n*)
 訓 *huin*, $\chi_1 jin$ (*tin*)

Es ist nun keineswegs meine Meinung, dass man in dieser complicirten Weise transcribire; ich wollte nur möglichst deutlich die Form der Laute wiedergeben, wie ich sie wahrnehme.

Hierbei fällt auf, dass der eigenthümliche Kehlkopfverschluss, wie ich ihn nach der chinesischen Angabe 合口呼 in meiner

Abhandlung 'Zur Kenntniss der älteren Lautwerthe des Chinesischen' nannte, zwischen kurz *o* und *u* scheinbar oder besser gesagt zufolge akustischer Täuschung für das Gehör schwankt, ein Beweis mehr, wie ich glaube, dass man es hier mit keinem eigentlichen Vocale zu thun habe, sondern thatsächlich nur mit dem Kehlkopfverschluss. Ob man nun für einen Zustand der Stimmritze (vollkommen geschlossen), bei dem überhaupt kein Laut, geschweige denn ein Vocal hervorgebracht werden kann, als Bezeichnungsweise einen Vocal wählen soll und kann, darüber entscheidet wohl am besten Jeder für sich mit Rücksicht auf das Erforderniss und die Gesetze der Logik. Mich würde es jedenfalls sehr geniren, falls Jemand Beethovens neunte Symphonie nach dem Anhören derselben in Partitur setzte und in dieser letzteren den wunderbaren Orgeleffect Beethovens mit den Orchesterinstrumenten thatsächlich der Orgel zuwies. Was Beethoven dazu gesagt haben würde, ist wohl nach seinen uns überlieferten Charakterzügen ausser Zweifel.

Ein weiteres Argument für die Richtigkeit meiner Angabe des Kehlkopfverschlusses dürfte wohl auch darin zu finden sein, dass hier in Nanking der Nachdruck der Aussprache sehr häufig auf denselben fällt und man leicht ein zweisilbiges Wort statt des einsilbigen vermuthen kann, wie z. B. 混, das Vielen wie *χ,δ-ang* klingen dürfte. Es ist dies selbstredend gerade durch den Kehlkopfverschluss bedingt, welcher nach *χ* zu machen ist. Infolge der grösseren Stärke des durchbrechenden Luftstromes, wie ich ebenfalls an genanntem Orte angegeben, fällt der Nachdruck gerade auf die Lösung des Kehlkopfverschlusses.

Das Schwanken der Jodirung, wie ich in der mehr erwähnten Abhandlung das einem Consonanten folgende *i* bzw. Jot der Transcriptionen nannte, zwischen *i* und *e*, deutet gleichfalls für die Richtigkeit der Auffassung, dieses Jot sei gleichsam Jota subscriptum des vorhergehenden Consonanten. Der Laut dieser Jodirung klingt eben mit Rücksicht auf den folgenden Vocal, je nachdem mehr *e* oder *i* an, als der folgende Vocal sich besser zu *e* oder zu *i*, beziehungs-

weise *j* steht. Vor folgendem *a* ist die Jodirung dem *e* näher, vor folgendem *i* selbstverständlich dem *j*.

Nach den hier gegebenen Bemerkungen über das *h* steht so-
nach auch die Classe der Kahlkopflaute in Kanghi's Wörterbuch
vollkommen im Einklang.

Nanking, im December 1892.

A n h a n g.

Inzwischen hatte ich in Peking Gelegenheit mich thatsächlich
zu überzeugen, dass auch dort nicht *j* bzw. *z*, sondern *ʃ* gesprochen
werde. Mr. T'au, bei der deutschen Gesandtschaft, dessen Unter-
weisungen ich mich erfreute, tadelte stets die Aussprache *j* mit den
Worten: *pú yáng shé* = 'Gebrauchen Sie nicht die Zunge'. Die re-
lativen Tonhöhen der Sheng sind in Peking total von jenen Nankings
verschieden. Den *shung p'ing* als Grundton genommen, ist der *hí*
p'ing höher mit nasalem Beiklang, hingegen der *shung shung* und der
tí *shung* stehen tiefer in der Scala als der *shung p'ing*.

Ueber den gegenwärtigen Stand der grusinischen Philologie.

Von

A. Chachanow.

Professor der grusinischen Sprache und Literatur am LAZAREW'schen Institut
für orientalische Sprachen in Moskau.

(Antritts-Vorlesung, abgehalten am 23. Januar 1880 im LAZAREW'schen Institut.)

Die Gegend des Kaukasus erregt mit jedem Jahre mehr und mehr die Neugier der Gelehrten. Das mannigfache und unerschöpfliche Material, welches diese Gegend denjenigen bietet, die sich mit naturwissenschaftlichen Studien, mit Geographie, Ethnographie, Geschichte, Linguistik, Archäologie und Sociologie beschäftigen, gibt ihr das Recht, unter die in wissenschaftlicher Beziehung bemerkenswerthesten Gegenden der Erde gezählt zu werden. Und dieses ethnographische Kaleidoskop, aus den verschiedenartigst gemischten Völkern, welche durch das kaukasische Thor aus Asien nach Europa zogen, gebildet, regte auch die Gelehrten aller Zeiten, die Gebildeten und Reisenden aller Völker an. Aegypter, Phönicië, Griechen und Römer strömten nach dem Kaukasus, wo sie Colonien gründeten und in Handelsverbindungen mit den Einwohnern traten, unter welchen sie ihre Sprache, ihre Sitten und ihre Cultur verbreiteten.¹ Hier suchte man auch die Wiege der Menschheit und die Bildungsstätte der religiösen Traditionen von der Sündfluth.²

Das Licht der Wissenschaft zerstreute jenes mysteriöse Dunkel, in welches die Völker des Alterthums die kaukasischen Lande ein-

¹ BARRASSE, *Archéologiques Reizen in Grusien* S. v.

² K. RITTEN, *Geschichte der Erdkunde*, Petersburg 81—2.

gehüllt hatten. Die Gipfel des Kaukasus, die Nachbarn der Sterne¹, wie sie Aeschylos nannte, sind heute barometrisch und geodätisch gemessen: auf dem Elbrus fand man keine Prometheus-Kette, welche die Griechen und Römer so eifrig gesucht hatten. Die pflanzenkundige Medea hatte die kaukasische Flora nicht so genau erforscht wie ROPERTUS und RADON.² Der Kaukasus war den Griechen der Schauplatz des Kampfes zwischen Zeus und Typhoeus, dem himmlischen und unterirdischen Feuer. Am Kaukasus führten die olympischen Götter Krieg mit den ihnen feindlichen Titanen. Vor etwa 20 Jahrhunderten haben die Griechen diesen Krieg besungen, heute haben wir seine genaue Geschichte, verfasst vom Akademiker ANCH.

Anders gestalteten sich die Verhältnisse in Bezug auf die Erforschung der Sprachen des polyglotten Kaukasus. Die Mannigfaltigkeit und Menge der Sprachen, welche noch heute ein Rathsel³ für die Gelehrten bilden, waren schon damals, im grauen Alterthum bekannt. Strabo berichtet in seiner Geographie, dass in der Colonie Dioskurias 70 Dolmetscher für den Handelsbetrieb dienten.⁴ Die arabischen Historiker nannten den Kaukasus die ‚Burg der Sprachen‘. Die moderne Linguistik theilt die sogenannten ‚kaukasischen Sprachen‘ in drei Gruppen: die iverische, die der westlichen und der östlichen Bergsprachen. Das Gebiet, über welches die iverische Gruppe verbreitet ist, ist von Alters her unter den Namen Grusien, Iverien, Georgien (Gurdschistan bei den Persern) bekannt; hierher gehörten auch ein Theil von Albanien, ferner Kachetien, Kartalinien, Kolchia, Meschien, das strabonische Taochien — das grusinische Taoskari⁵ —

¹ HALLAS, *Die Ptolemäischen Sprüche*, Beilage 76.

² Von den kaukasischen Sprachen ist die östliche am wenigsten und bearbeitet worden von Prof. W. TH. MÜLLER in Moskau. Sie gehört zu der indo-europäischen, speziell iranischen Sprachgruppe.

³ Strabon 11, 3, 16.

⁴ Die verschiedenen Benennungen Grusien vgl. beim Historiker WACHSCHTET. Tids 1885, p. 22. Nach der Erklärung der Fürstin ANILACHWAROW hießen die Perser die Grusiner *Gurdscht* ‚kräftig‘, weil sie von Alters her die Kraft und unüberwindliche Kühnheit der Grusiner erprobt hatten. Die genealogischen Tafeln der grusinischen Fürsten ANILACHWAROW und ALEXANDER ANILACHWAROW's Briefe mit der Beschreibung Grusien (folio 55).

bis gegen Trapezunt. Auf diesem Terrain herrschte also das iverische Idiom, dem die grusinische, mingrelische, die lazische und suanische Sprache angehören. Die etymologischen Formen der grusinischen Sprache erweisen sich im Allgemeinen in ihrer Zusammensetzung reicher und mannigfaltiger als dieselben Formen der ihr verwandten Sprachen. Doch die Mannigfaltigkeit und der Reichthum der Formen geben der grusinischen Sprache noch nicht das Recht als die Mutter der übrigen Sprachen zu gelten; sie ist bloß ihre Schwester, vielleicht die älteste. Die Formen der mingrelischen und lazischen Sprachen stehen in näherer Verwandtschaft zu einander als zu den Formen der übrigen Glieder der iverischen Gruppe.¹

Auf die Wichtigkeit der grusinischen Sprache für die Erforschung der kaukasischen Gebirgssprachen verwies bereits in den Vierziger Jahren Baron GEORG ROSEN,² der im Auftrage der Berliner Akademie der Wissenschaften die ersten grammatischen Skizzen der mingrelischen, suanischen, lazischen, abchasischen und osetinischen Sprachen verfasste. Er bemerkte, wie nach ihm Baron ULLAR, der bekannte Erforscher der kaukasischen Sprachen, dass das grusinische Alphabet am meisten den Lauten aller kaukasischen Sprachen überhaupt entspricht, dass eigentlich allen Sprachen der iverischen Gruppe sowie auch der kistinischen, abchasischen und tscherkessischen Sprache ein Lautsystem zu Grunde liegt, welches zur Genüge durch die Zeichen des grusinischen Alphabets ausgedrückt werden kann. Er führte die Analogie noch weiter durch, indem er auf Grund der allmählichen Entwicklung der grammatischen Formen die Sprachen der iverischen Gruppe mit der tscherkessischen und abchasischen Sprache zu einer Familie zusammenschloss. Wie originell und geistreich die Angaben des Baron GEORG ROSEN auch sein mögen, so nimmt jedoch

¹ *Vergleichende Rundschau der iverischen Gruppe der kaukasischen Sprachen* von A. TRAGARELI (Hrsg.), Petersburg 1872. Die grusinische Sprache war in ganz Grusien verbreitet, vgl. GUYARD, *Inscriptions de Van* in den *Mémoires d'Asiologie* 1883; *The cuneiform inscriptions of Van* von SAYCE in *Journ. of Asiat. Soc.* XVI, 3, 4; LEMERMEYER, *Lettres Assyriol. Deuxième lettre*.

² *Die Sprache der Lazen & Abhandlungen über d. Hing., Suanische und Abchassische* Berl. 1846.

die heutige Forschung der kaukasischen Sprachen seine Theorie vor der Hand nicht an, indem sie sich mit der Feststellung der That- sachen ohne Erörterung ihres Verhältnisses zu einander und zur iberischen Gruppe begnügt.¹

Ueber das Lautsystem des grusinischen Alphabets äussert sich der erste kaukasische Linguist, Baron Uslan, in folgender, sehr an- erkennender Weise: „Wenn man das grusinische Alphabet vom Stand- punkte der grusinischen Sprache selbst beurtheilt, so lässt sich nicht litogen, dass es allen Ansprüchen Genüge leistet, ja man könnte es als das vollkommenste aller Alphabete betrachten. Jeder Laut der Sprache hat darin sein entsprechendes Zeichen und jedes Zeichen bedeutet beständig denselben Laut. Es gibt in allen europäischen Sprachen einen Stein des Anstosses — die Orthographie; für die Gru- siner gibt es Dank der Vollkommenheit ihres Alphabets keine solche Schwierigkeit.“²

Wie leicht es auch ist, sich die grusinische Orthographie an- zueignen, so schwer ist es, das Verhältniss dieser Sprache zu den anderen Sprachfamilien festzustellen. Bei keiner anderen Sprache ergab die Untersuchung dieser Frage so verschiedenartige Resultate. Man zählte das Grusinische bald zur indo-europäischen, bald zur turanischen, bald zur semitischen Sprachfamilie oder bildete aus der- selben eine besondere Sprachgruppe. Aber auch dabei blieb man nicht stehen und stellte von Zeit zu Zeit den Versuch an, es bald mit der baskischen Sprache in Europa, bald mit den dravidischen in Asien in Verbindung zu bringen. Der Vater der vergleichenden Sprachforschung, der berühmte Bopp, versuchte die grusinische Sprache dem indo-europäischen Sprachstamme einzuverleiben, indem er an

¹ Von den Sprachen der iberischen Gruppe ist wissenschaftlich bearbeitet die mingrelische Sprache von Prof. TRAKHTELL, vgl. *Mingrelische Studien*, Lintz 1 und II, Petersburg 1880. Ueber die Wichtigkeit des Grusinischen bei Erlernung des Armeni- schen vgl. GATTYVILLE *L'Arménie et les Arméniens*, Paris 1882.

² Vgl. CALART *Ueber die Zusammensetzung der kauk. ABC in den Abh. der geogr. Gesellsch.* 1861, S. 43 und dessen Abhandlungen: *Ueber die abchasische Sprache*, *Ueber die tschetschenische Sprache* und *Ueber die ossetische Sprache*, die er in Tiflis veröffentlicht hat.

den Verben, persönlichen Fürwörtern und an den Zahlwörtern verschiedene Erklärungen vornahm, um seine Theorie zu begründen. Er verglich die grusinische Sprache mit dem Sanskrit, wobei er sich aber nur auf den morphologischen Theil beschränkte, ohne die Phonetik, die Grundlage der wissenschaftlichen Sprachvergleichung, zu berücksichtigen.¹

Borr's Ansicht von der Verwandtschaft der grusinischen Sprache mit den indo-europäischen theilte auch der Akademiker Brosset, der in seinem Briefe an Borr die grusinische Sprache nicht mittelst des Sanskrit, sondern mittelst der armenischen Sprache mit der indo-europäischen Sprachgruppe in Verbindung zu bringen versuchte, indem er von der bekannten Voraussetzung ausging: *quae sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se*.² Zur Begründung der Theorie von der Verwandtschaft der grusinischen Sprache mit der armenischen führt Brosset mehrere Wörter an, die bei den Grusinern und Armeniern gleichlautend sind: *zant'aris* (grus.), *Հառաձեռն* (arm.) = 'Winter'; *boroti* (grus.), *բորոտ* (arm.) = 'böse';³ *brzala* (grus.), *Բրձալ* (arm.) = 'Kampf'. Da es schwer ist, zu beweisen, dass die Armenier aus dem Grusinischen diese Wörter entlehnt haben oder umgekehrt, so ist Brosset geneigt, sie aus einer gemeinsamen armeno-grusinischen Sprache abzuleiten. Zum Beweise seiner Behauptung von der Entwicklung des Grusinischen aus dem arischen Sprachstamme, versprach Brosset noch auf das Vorhandensein altpersischer Wurzeln im Grusinischen hinzuweisen.⁴ Es gelang ihm jedoch nicht, sein Versprechen zu halten. Borr und Brosset haben Niemanden von der indo-europäischen Natur der grusinischen Sprache überzeugt, und auch jene Sprachforscher, welche an die Möglichkeit

¹ *Die kausatischen Glieder des indo-europäischen Sprachstammes* von Franz Borr, Berl. 1847.

² *Bul. hist.-philol.*, t. II. Lettre à M. Borr sur son rapport relative aux recherches philol. de M. le docteur Rossy, par M. Brosset.

³ Armen. *բորոտ* bedeutet nicht 'böse', sondern 'aussetzig, kräftig'. F. Müll..

⁴ Brosset wollte in der grusinischen Sprache ein semitisches Element nachweisen; vgl. ZACHARAT: 'Eine Notiz über Erforschung der grusinischen Sprachen'. *N. archéolog. Zusammenkunft; die Arbeiten des Vorbereitungscomité.*

ihrer Verwandtschaft mit der indo-europäischen Familie glaubten, gelangten allmählich zur Ueberzeugung, dass selbst die wenigen vorhandenen Gründe für eine solche Annahme nicht genug stichhaltig sind.

Eine ganz andere Richtung gab dieser Frage MAX MÜLLER,¹ indem er das Grusinische mit der turanischen Sprachgruppe in Verbindung brachte. Ohne Belege zur Begründung seiner Theorie anzuführen, hat er die grusinische Sprache und die nord-östlichen Sprachen des Kaukasus als 'entfernte Glieder, zerstreute Sprachen' der turanischen Familie anerkannt. Da er aber in seinen Vorlesungen von dieser Verwandtschaft keine Erwähnung mehr macht, so hat er sich möglicherweise später selbst überzeugt, wie wenig der Gedanke an eine solche Verwandtschaft für sich hat. Der Wiener Professor FRIEDRICH MÜLLER,² ein kritischer Sprachforscher, schlug vor, die iverische Sprachgruppe als eine ganz isolirte zu betrachten. Die grusinische Sprache ist also nach seiner Meinung ebenso wie die baskische in Europa ein Ueberbleibsel der Sprache eines Volkes, welches im Kaukasus noch vor dem Eindringen der semitischen, arischen und uralo-altaischen Stämme verbreitet war. Man machte auch den Versuch der grusinischen Sprache in der semitischen Familie einen Platz einzuräumen. Sollte auch dieser Versuch misslingen, so wird doch das negative Resultat als eine positive wissenschaftliche Errungenschaft in dem Sinne zu betrachten sein, dass die zukünftigen Forscher der grusinischen Sprache sich an diese Theorie, die viel nutzlose Arbeit verlangt, nicht mehr werden kehren müssen.

Die Erfolglosigkeit der wissenschaftlichen Forschung in der Frage von der Entstehung der grusinischen Sprache mag sich daraus erklären, dass die Gelehrten mit einer vorgefassten Meinung herantraten und die Formen und Gesetze der iverischen Sprachgruppe in die Grenzen einer bestimmten Theorie einschliessen wollten. Man muss aber früher, ohne Rücksicht auf irgendwelche Sprachfamilie

¹ *The languages of the east of asia in the east*. London 1885, p. 125.

² *Orient und Occident*. 1864, B. II, p. 546, u. *Grundriss der Sprachwissenschaft* III, 2, Wien, 1883. Derselben Ansicht war auch J. KLAMROTH in der *Asie Polyglotte*.

den Typus der grusinischen Sprache feststellen und dann ihr eine Stelle in der morphologischen oder genealogischen Classification suchen. 'Die richtigste und wissenschaftlichste Methode', sagt Prof. TRABARELLI, 'dem schon über anderthalb Jahrhunderte dauernden Streite ein Ende zu machen, ist — die sorgfältigste und alleseitigste Erforschung der grusinischen Sprache, besonders ihrer Phonetik, sowie jener der verwandten iverischen Sprachen, die allen erwähnten Sprachen der grusinischen Classe zu Grunde liegt.'¹ Wenn auf solche Weise die iverische Ursprache gefunden sein wird, wird es auch möglich sein, die iverische Gruppe entweder in eine der bekannten Sprachfamilien einzuführen, oder sie als eine ganz isolirte Gruppe zu betrachten, wie es Fr. MILLER vorgeschlagen hat.

Der Stein des Anstosses der grusinischen Sprache sind die Verba, die der berühmte Sprachforscher SCHLICKER nicht zu untersuchen wagte. Die Schwierigkeit liegt darin, dass es im grusinischen Verbum ein hinweisendes Pronomen gibt, das mit der Verbalform verschmilzt und selten anfällt, wobei diese verändert wird. Was den morphologischen Bau der Verba der iverischen Sprachen betrifft, so werden sie als flexionsartig betrachtet, wobei das fürwörtliche Element als Präfixum eine grosse Rolle spielt. Wie auch die Analyse der Verba schwer sein mag, so wird sich doch gewiss Niemand entschliessen, sie nach KIPIANI,² der eine wissenschaftliche Bearbeitung der Verba gab, in zwanzig Conjugationen zu theilen und, was noch sonderbarer ist, sie alle als unregelmässig zu betrachten. Noch weniger wird man sich entschliessen, sechs besondere Endungen für den Genetivus anzunehmen, wie es der Katholikos ANTONIUS I., der im XVII. Jahrhundert eine Grammatik verfasst hat, that.³ Obgleich solche Missgriffe in Folge des Mangels eines Systems und einer wissenschaftlichen Methode heute unmöglich sind, so bleibt doch noch Vieles in der Erforschung der grusinischen Sprache zu wünschen übrig.

¹ *Grammatische Literatur* von A. TRABARELLI, p. 78.

² *Grusinische Literatur* von DEMETRIUS KIPIANI. Petersburg 1882, S. 64 ff.

³ *Grusinische Grammatik* des Katholikos Antonius I., herausgegeben von Blodot ALEXANDER, 1885.

In Verbindung mit der Frage über die grusinische Sprache und Grammatik steht die Frage von der Bildung des grusinischen Alphabets. Die Grusiner haben zwei Alphabete: ‚Mehedruli‘ (das bürgerliche) und ‚Chutzuri‘ (das kirchliche).¹ Es gibt zwei Ansichten über die Zeit ihrer Entstehung. Den Worten der grusinischen Chronik, des *Kartli-Tschoureba* nach, soll der erste grusinische König Farnawaz (Φαρναΰζης), der im dritten Jahrhundert vor Christi Geburt, nach dem Zerfall der macedonischen Weltmacht ein eigenes Reich gründete, das grusinische Alphabet eingeführt haben; die Chronik sagt aber nicht welches von beiden: ‚Mehedruli‘ oder ‚Chutzuri‘. Die Ueberlieferung, welche sich im Volke eingewurzelt hat, schreibt dem Könige die Einführung des ‚Mehedruli‘ zu.

Im fünften Jahrhundert berichten Korin und Moses Chorenatzi, zwei armenische Historiker,² dass Mesrop, der Erfinder des armenischen Alphabets, auch das grusinische erfunden habe. Bemerkenswerth ist es, dass die grusinische Geschichte von diesem Dienste, den Mesrop den Iveriern erwiesen hatte, nichts erwähnt. Davon rührt auch der Zweifel an der Richtigkeit der Mittheilung der armenischen Geschichtsschreiber her. J. L. OKROTSCHEDLOW hat in seiner Abhandlung *Von der Erfindung des grusinischen ABC*³ mit historischen Beweisen die Möglichkeit der Erfindung des grusinischen Alphabets durch Mesrop bestritten, wobei er auch zeigte, dass dieser Erfinder die grusinische Sprache nicht kannte, daher es ihm auch schwer war, die ihm unbekannten Laute zu bestimmen. Der genannte Gelehrte kam, nachdem er die Formen des ‚Mehedruli‘ mit denen des ‚Chutzuri‘ und der Zendschrift verglichen hatte, zu dem Resultate, dass das erste Alphabet ‚Mehedruli‘ aus der Zendschrift entlehnt wurde, und dass dann das ‚Chutzuri‘ aus dem ‚Mehedruli‘ entstanden ist. Wir lassen die Resultate, zu denen Herr OKROTSCHEDLOW am Schlusse seiner Abhandlung gelangte, kurz folgen:

¹ Bousquet: *Histoire de la Georgie* I, 43. Bousquet vergleicht das Mehedruli mit dem Zend und Sanskrit.

² *Die Geschichte Armeniens des Moses Chorenatzi*, übersetzt von EXER, S. 212.

³ *Die Arbeiten der v. archäologischen Zusammenkunft in Tiflis*, 221—229 und die grusinische Zeitschrift *Iveria* vom Jahre 1881, x, 98—112.

1. Das Alphabet wurde in Grusien vom König Farnawaz am Ende des vierten oder Anfang des dritten Jahrhunderts vor Christi Geburt eingeführt.

2. Das kirchliche Alphabet ‚Chutzuri‘ ist nur eine Modification des ‚Mehedruli‘.

3. Wenn Mesrop sich auch an der Erfindung der Buchstaben des ‚Chutzuri‘ betheiligte, so bestand die Bethheiligung nur in der Einführung gerader Linien anstatt runder Figuren in den Zeichen der Buchstaben des ‚Mehedruli‘. Die Gegner,¹ die annehmen, dass umgekehrt das ‚Mehedruli‘ aus dem ‚Chutzuri‘ sich entwickelt hat, berufen sich auf das Nichtvorhandensein alter Manuscripte, geschrieben mit dem ‚Mehedruli‘-Alphabet. Sie vergessen aber, dass die ältesten Manuscripte zur Zeit der in Iverien mehrere Male stattgefundenen Zerstörungen der feindlichen Völker verschwinden konnten. Einen grossen Dienst in der Lösung der Frage, welches der beiden Alphabete das älteste sei, könnte das Studium der grusinischen Palaeographie erweisen, mit der sich hither leider noch niemand beschäftigt hat. Die bis in unsere Zeit erhaltenen ältesten Manuscripte gehören der christlichen Periode des sechsten Jahrhunderts an. Die Einführung des Christenthums in Grusien durch die heilige Nina² war für die Entwicklung dieses Landes ein mächtiger Culturhebel. Das Christenthum, welches mit dem vierten Jahrhundert in Grusien sich verbreitet hat, entriess das Land der Wirkung des heidnischen Orients und öffnete die Thüren dem gesegneten Einflusse des christlichen Occidents. Das Kreuz, aufgerichtet im alten Iverien, diente den Grusiniern zu gleicher Zeit als eine religiöse, wie auch als eine National-Fahne gegen die muselmanischen Völker. Die religiöse Verschiedenheit antzweite Grusien mit Persien und brachte es zu einem ununterbrochenen Verkehr mit Byzanz, das die heilige Flamme,

¹ DIMITRI BARADZEE und DIMITRI PENTZELAUZ, vgl. *Die Arbeiten der v. archäologischen Zusammenkunft in Tiflis*.

² Nach dem georgischen Historiker WACHSCHT hat Grusien sich im Jahre 329 zum Christenthum bekehrt; nach der Berechnung von BROUET im Jahre 323. *Histoire de la Géorgie*, B. I. 132 Ann.

welche von den alten Griechen und Römern entzündet worden war, nährte. Viele Grusinier,¹ die in Byzanz ihre Erziehung genossen hatten, tingen an in ihrer Heimat Schulen einzurichten² und ihre Landsleute mit der reichen Literatur bekannt zu machen, die den Byzantinern von der antiken Welt hinterlassen worden war. Auf dem Berge Athos hat die Gesellschaft der grusinischen Mönche die Uebersetzung der heiligen Schrift und der Werke der Kirchenväter unternommen. Die Männer, welche in Grusien auf dem Gebiete der geistlichen und weltlichen Literatur glänzten, nachdem sie in Byzanz und auf dem Berge Athos eine griechische Erziehung genossen hatten, waren namentlich folgende: Johann Petritzi, genannt „der Philosoph“, der sich mit der Uebersetzung der Werke von Plato und Aristoteles beschäftigte; Schota Rustaveli (xii Jahrh.), der das bedeutendste Epos der Georgier *Wepchwa tkaosani* „Das Tigerfell“, d. i. „Der Mann im Tigerfell“³ schrieb, aus welchem man deutlich ersieht, welche tiefe, allseitige Erziehung dieser geniale Poet genossen hat. Petritzi bildete die wissenschaftliche Sprache, während Schota Rustaveli eine künstlerisch vollendete dichterische Sprache von ungemeiner Elasticität schuf. Ewfrimius und Georgius Mtatzmideli (Swjatogorec) bedienten sich in ihren Werken und Uebersetzungen einer erzählenden Sprache, die sich sowohl durch bedeutende Kraft und Schönheit als auch durch bewunderungswürdige Leichtigkeit und Gleichheit des Stils auszeichnete. Die Empfänglichkeit für die erhabene Lehre Christi hat zur Entwicklung des grusinischen Volkes viel beigetragen, so dass es die Forderungen der Cultur, welche der Zeitgeist an

¹ David der Renovator sendete je 40 grusinische junge Leute zur Ausbildung nach dem Berge Athos; vgl. WACHSCHT, *Geschichte Grusiens*, 186. — WARDAN DER GATWAN, *Weltgeschichte*, S. 147; vgl. die *Abhandlungen der Kiewer Akad. der Wiss.* 1875.

² Die Schule des Arsenius Ikaltsoli, des Lehrers David Renovators, erzog bedeutende Männer wie den Dichter Schota Rustaveli. Im xii. Jahrhundert wurden an 250 Klöstern in Grusien Schulen eingeführt, wo die Schüler in Religion, Grammatik, Mathematik, Moral, Geschichte und Gesang unterrichtet wurden.

³ In Betreff des Inhaltes dieses Werkes sehe man nach bei A. LAUR, *Georgien*, Leipzig, v. a. S. 97. Eine freie Uebersetzung des Epos von Achas Dorin erschien in Tiflis 1885. (*La peau de léopard d'après Schota Rustawili*.)

dasselbe stellte, erfüllen konnte. Vom siebenten Jahrhundert an sind es ausser den Byzantinern auch die Araber und schon vor ihnen die Perser, welche auf die Entwicklung Grusiens einen entscheidenden Einfluss ausübten. Die Araber verbreiteten die Kenntniss der exacten Wissenschaften der Mathematik und Astronomie (in Tiflis war bereits im achten Jahrhundert ein Observatorium); die Perser trugen Vieles bei zur Uebersetzung einer ganzen Reihe poetischer und prosaischer Schriften. Unter Einwirkung der Culturen dieser drei Völker erweitert sich der geistige Gesichtskreis des grusinischen Volkes, die literarische Sprache wird ausgebildet und bereichert, und es entwickelt sich eine rego schriftstellerische Thätigkeit, indem zahlreiche originelle Schriften theils verfasst, theils aus fremden Sprachen übertragen werden. Die höchste Blüthe der grusinischen Literatur fällt in's xii. Jahrhundert, d. i. in die Zeit der Königin Tamara (1184—1211), welche durch ihre siegreichen Kriege Grusien die hervorragendste politische Stellung in ganz Klein-Asien und im Kaukasus verschaffte. Das Zeitalter der Königin Tamara zeichnet sich durch die literarische Thätigkeit solcher Männer aus wie es die Dichter Schota Rustaveli, Schawteli, Tschach-rucha waren. Sie verherrlichten in ihren Gedichten die Königin etwa in der Art wie DREZAWIN die Kaiserin Katharina in seiner *Felica*. Auch begabte prosaische Schriftsteller fallen in jene Zeit. Wir nennen M. Choneli und Sargis Tinogveli, dessen Roman *Wiramiani* eine so genaue Kenntniss des menschlichen Herzens zeigt, dass der bekannte Gelehrte Tschumakow dieses Werk Rousseau's *Héloïse*¹ an die Seite stellte. Auch der Engländer Wordrop, welcher vor kurzer Zeit Grusien bereiste, spricht sich sehr lobend über den Roman dieses Schriftstellers aus und stellt ihn den besten Erzeugnissen der europäischen Literatur auf diesem Gebiete an die Seite.² Mit Recht wird also diese Periode ‚das goldene Zeitalter‘ der grusinischen Literatur genannt.

¹ *Grusinische Chrestomathie*, B. 1, S. 4, Petersb. 1846. Uebrigens ist diese Aehnlichkeit bloß auf das Aeusserliche beschränkt. Die Helden halten ihre Liebes-erklärungen in brieflicher Form, wie Saint-Preux und Julie bei Rousseau, *La nouvelle Héloïse*.

² Wordrop, *Kingdom of Georgia*.

Das Zeitalter, welches dieser glänzenden Periode vorausgeht, ist als Vorschule des originellen Schaffens der Uebersetzung literarischer Erzeugnisse aus fremden Sprachen ausschliesslich gewidmet. Im Laufe dieser Zeit, vom vierten bis zum fünften Jahrhundert, wurden Mssbücher und moralisch-religiöse Schriften vom heil. Ewfrimius und Georgius Mtatsmideli¹ in's Grusinische übertragen. Der Letztere wird „der Uebersetzer der heiligen Schrift“ genannt. Aus dieser Zeit stammt auch die erste originale geschichtliche Chronik, die von verschiedenen Personen in der Form von Annalen geführt wurde. Es befinden sich in denselben Aufzeichnungen des Leontius Mroveli, des Kirchenfürsten Johannes, des Džwanschor Džwanscheriani, des Sumbat, ferner die Lebensbeschreibungen der Heiligen der grusinischen Kirche: Nina's, Johann's, Ewfrimius, Georgius etc.

Auf das Zeitalter der höchsten Blüthe folgt eine Periode des Vorfalles in Folge innerer und äusserer Ursachen. Im xiii. Jahrhundert waren es die Mongolen, im xv. Timur und im xvii. Jahrhundert der persische Schah Abbas I., welche Grusien heimsuchten. Ausserdem hat die Eroberung Konstantinopels zu Folge gehabt, dass Grusien von nun an nur von muselmanischen Völkern umgeben und den Einflüssen der Civilisation und des Christenthums entrückt ward. Diese vier Jahrhunderte schwerer Prüfungen (xiii.—xvii.) zogen nach sich einen Verfall der Cultur und des politischen Lebens; Grusien zerfiel nun in drei Königreiche und fünf Fürstenthümer. Dieser Zwischenraum trennt die klassische Periode der grusinischen Literatur von der sogenannten silbernen Periode der Renaissance. Aber auch in den kriegerischen Zeiten ist das geistige Leben in Grusien nicht ganz erloschen und eine ganze Reihe von Schriften, die in den kurzen Zwischenräumen eines zeitweiligen Friedens entstanden, erfüllen uns mit gerechter Bewunderung. In einer bewundernswerthen Weise verstand es dieser kleine Haufen gegenüber den zahlreichen

¹ Die Lebensbeschreibungen dieser berühmten Schriftsteller sind durch deren Schüler verfasst; die des Ewfrimius von Georgius Mtatsmideli, die des Letzteren von Gregorius. Die Handschriften sind im Iwerischen Kloster am Athosgebirge aufbewahrt; vgl. M. SABININ, *Die Lebensbeschreibungen der grusinischen Heiligen*, S. 128 ff.

Völkerschaften, die in's Land eindrangen und dasselbe verheerten seine nationale Selbständigkeit zu wahren. Auch in den stürmischen Zeiten hielten die Grusiner am Glauben ihrer Väter und der Muttersprache fest. — Grusien ist immer mit Ehren aus dem ungleichen Kampfe mit den in ununterbrochener Reihenfolge eindringenden räuberischen Horden hervorgegangen. Diese Nation, die zur Zeit der höchsten Entwicklung die Zahl von vier Millionen nicht überschritt, . . . erlebte solche Erschütterungen, dass man sich wundern muss, wie sie sich behaupten konnte. Das Volk wurde geknechtet, das Land unbarmherzig verwüstet, selbst das Heiligste verhöhnt und geschändet, die Einwohner wurden theils getödtet, theils vertrieben. Trotzdem überlebte Grusien die mächtigsten Reiche, schuf sich sogar eine Organisation, ein geordnetes Verwaltungssystem und Gerichtswesen. Die Bevölkerung war in Classen eingetheilt und lebte in geordneten ökonomischen und socialen Verhältnissen, auch an Lehr- und Bildungsanstalten war kein Mangel im Lande.¹ So war Grusien bestrebt die kurzen Zwischenräume des Friedens, welche zeitweilig die Blutvergiessungen unterbrachen, für seine Entwicklung auszunutzen. Selbst aus den stürmischen Zeiten vom xiii.—xvii. Jahrhundert sind uns mehrere Schriften überliefert, theils Uebersetzungen, theils Originale. Mehr als 15 Manuscripte führen Ueberschriften mit der Endung -ani, die unserer Endung -ada entspricht (vgl. Messinade, *Henriade* u. a.), z. B. *Dopnisiāni*, *Kamardiani*, *Kamiliāni*, *Amur-Masuriāni*, *Rusdaniani*, *Amiran-Davedžianiani*, *Baramiani*, *Utrutiani*, *Margolitiāni*, *Saridoniani*, *Alguziani*, *Tangiriani*, *Nebrotiani*, *Wurmakiani*, *Efremiani*, *Gulaspiani*, *Saul-Dawidiani*, *Usup-Kasimiani*² u. a. Einige dieser Schriften sind aus dem Persischen übersetzt, so das *Usup-Kasimiani*, welches das Leben der persischen Helden Usup und Kasim behandelt; die anderen sind ohne Zweifel Originale und be-

¹ BAKSTOZ, *Eine archtologische Reise*, S. vi—vii; vgl. auch PL. JOSEPHIAN, *Die Alterthümer von Tiflis*, *Die Geschichte Grusiens*, etc.

² Mit Ausnahme des *Alguziani* noch nicht gedruckt. GREX list eine grusinische Handschrift des *Schah-Nama* entdeckt, welche aus dem Persischen übersetzt und für das Verhältniss des *Schah-Nama* sehr wichtig ist.

handeln entweder, wie *Alguziani*, grusinische Stoffe oder entlehnen ihre Stoffe aus der Bibel, wie *Saul-Davidiani*; andere wiederum befassen sich mit solchen entfernten und wenig bekannten Völkern, wie z. B. den in der Erzählung *Amur-Musariani* erwähnten Tekinern. In diesen Zeitraum fallen auch die wichtigen Schriften über bürgerliches und canonisches Recht; so die Gesetze des Königs Georgius v. des Glorreichen aus dem xiv. Jahrhundert, die Gesetze Beka's, die im xv. Jahrhundert von Azbuga ergänzt wurden. (Azbuga war König von Samtche-Saatabago, dem jetzigen Achaltziehkreis im Gouvernement Tiflis.) Im xiii. Jahrhundert hat der Katholikos Arsenius die kirchlichen Beschlüsse herausgegeben, im xiv. übersetzte der Archimandrit Georgius die kirchlichen Gesetze aus dem Griechischen, im xv. Jahrhundert wurden von einem Concilium auf Vorschlag des Katholikos Malachias allgemein bindende Gesetze beschlossen, die durch die Unterschriften von elf Bischöfen sanctionirt wurden. Alle diese Gesetze bildeten späterhin einen Bestandtheil der Gesetzgebung des Königs Wachtang.¹ Es möge uns noch erlaubt sein, im Anschluss an die Uebersicht dieses vierhundertjährigen Zeitraumes noch einige historische Schriften aus dieser Zeit anzuführen. Wir erwähnen die *Geschichte der imeretischen Könige* des Katholikos Arsenius (xiv. Jahrhundert), die *Schilderung des Landes Samtche-Saatabago* von Iwan Mangleni (xv. Jahrhundert), *Die Verwüstung Grusiens durch Ismael* vom Katholikos Domentius (xvi. Jahrhundert), *Das Leben und die Thaten der imeretischen Prinzen* vom Mönche Eudaimon, *Der Einfall der Tataren in Grusien* vom Mönche Daniel. Ich habe absichtlich die literarischen Denkmäler aus jenen stürmischen Zeiten aufgezählt, um zu zeigen, wie wenig begründet die Ansicht von der Armuth der grusinischen Literatur ist, deren Ursache in der allzu mangelhaften Kenntniss der Handschriften, die theils gänzlich verschollen sind, theils noch der Veröffentlichung harren, gelegen ist. Man kann kein endgiltiges Urtheil über eine Literatur fallen, aus welcher man erst in der letzten Zeit über 2000 Handschriften ent-

¹ *Die Gesetzgebung des Königs Wachtang* xl., herausgegeben von FRENKEL in Tiflis, 1887.

deckt hat, deren Inhalt sich auf Geschichte, Jurisprudenz, Poesie, Religion etc. bezieht, während andere Handschriften sich noch gewiss unentdeckt entweder in den Klosterbibliotheken oder im Privatbesitz befinden dürften, bis sie durch einen glücklichen Zufall zu Tage gefördert werden.

An der Spitze des silbernen Zeitalters der grusinischen Literatur stehen die Könige Artschil, Teimuraz I. und II., ferner der Katholikos Antonius und der Prinz Wachuschi. Artschil, König von Grusien und Imeretien, dichtete ein episches Gedicht *Artschiliani*, welches das Leben des philosophischen Königs Teimuraz I. und seine Regierung verherrlicht. Der König Teimuraz I. selbst theilte sich rege an der Entwicklung der grusinischen Literatur. Er übersetzte das *Tigerfell* von Schota Rustaveli in's Griechische, verfasste auf Grund russischer und griechischer Quellen eine Chronographie und bethätigte sich auch vielfach als origineller Dichter.¹ Ferner traten Teimuraz II., der Sohn Irakli' I., und die Prinzen Johannes,² David und Teimuraz als Dichter und prosaische Schriftsteller auf. Sie verfassten theologische, philosophische und geschichtliche Abhandlungen. Die Schriften dieser hochgestellten Persönlichkeiten sind unschätzbar als historisches Material. Als Dichtungen entbehren sie zwar jener Tiefe und Lebendigkeit, welche die Schriften eines Schota Rustaveli auszeichnen, aber getragen vom erhabenen Gefühl der Vaterlandsliebe üben sie auf den Leser eine grosse Wirkung aus.

Als die Krone jener nationalen Dichtungsart, welche von Teimuraz I. ausging, gilt mit Recht eine Dichtung des David Guramtschwilli. Vom religiösen Euthusiasmus begeistert und von einer unermesslichen Vaterlandsliebe erfüllt, schildert er den traurigen Zustand Grusiens, welches als Zankapfel zwischen der Türkei und Persien von diesen verwüstet und bis zum Ruin gebracht wurde. Er vergiesst

¹ Bemerkenswerth sind seine Schriften *Wardoulidiani*, wo eine Rose und eine Nachtigall besungen werden, *Micianani* (Erzählung), *Ipsillanti* (ein Roman), *Der Vergleich zwischen Herbst und Frühling*, *Das Licht und der Schmetterling*, epische Gedichte unter dem Titel *Anbant-Koba*, etc.

² Johannes verfasste ein russisch-grusinisches Wörterbuch, welches sich in der Bibliothek des grusinischen Fürsten David Bagratowitsch befindet.

bittere Thränen beim Anblicke der inneren Kriege, welche das Land zerrühten. Seine Klagen werden mit den Klageliedern des Propheten Jeremias verglichen. Er schildert die Lebensschicksale Wachtang's VI., welcher, von seinen Feinden bedrängt, Peter den Grossen um Hilfe anflehen und sich nach Russland flüchten musste. Dieser energische und thatkräftige König starb fern von der geliebten Heimat in der Stadt Astrachan, wo sich auch sein Grab befindet.¹ Jedenfalls sichern ihm seine Leistungen auf dem Gebiete der Politik und Wissenschaft, mit welcher er bis an's Ende seines Lebens sich befasste, die Unsterblichkeit. Seine grossen Verdienste, die er sich am Grusien als Geschichtschreiber, Gesetzgeber, Uebersetzer und Begründer der ersten Druckerei erworben, bleiben unvergesslich für ewige Zeiten. Von ihm rührt das Gesetzbuch her, welches unter seinem Namen bekannt ist. Ferner hat er ein Buch *Dastulama* verfasst, welches werthvolle Notizen über die Verwaltung, Einkünfte und Ausgaben des grusinischen Staates enthält. Von seinen Uebersetzungen ist *Die Erkenntnis der Schöpfung* zu nennen, ferner *Katila und Danna*, deren Vorbild bekanntlich das *Pantchatantra* ist. Er hat ferner in Tiflis *Das Tigerfell* von Schota Rustaveli mit einem Commentar herausgegeben. Er suchte in dieser Ausgabe das Volk und die Geistlichkeit zu überzeugen, dass die Dichtung, welche als gottlos galt, nichts Anderes bezwecke, als jene geistige Liebe zwischen der Gottheit und den Menschen hervorzuheben und dem Menschen Ausdauer und Beharrlichkeit in jeglichen Widerwärtigkeiten zu empfehlen.

Ein gebildeter Mönch Sawwa Sulchan Orbeliani war Mitarbeiter des Königs. Er reiste viel in Europa herum, stellte sich zweimal im Namen Wachtang's VI. Ludwig XIV. vor, wurde mit LAFONTAINE bekannt, wurde aus politischen Rücksichten katholisch und brachte zwölf Kapuziner nach Grusien mit, um den Katholicismus zu verbreiten. Er verfasste ein grusinisches Wörterbuch und das sogenannte *Buch der Weisheit und der Lüge* — eine Sammlung von Fabeln,

¹ BLOMST. *Histoire de la Géorgie (moderne)*, p. 36 et sq.

die in rein volksthümlicher Sprache geschrieben sind und sich durch treffliche Ausdrucksweise und unbefangenes Urtheil auszeichnen. Der Sohn Wachtang's vi., Wachuschi, war in Moskau literarisch thätig. Er hat die ganze Bibel und ein grosses, russisch-grusinisches Wörterbuch herausgegeben; er verfasste ferner eine Geschichte und Geographie nach dem reichen Material, welches durch eine historische Commission aus der Regierungszeit Wachtang's vi. gesammelt worden war. Schliesslich sind noch wegen ihrer Schriften zu nennen: der Katholikos Antonius I. und sein Schüler Gaios, der Rector des telaischen Seminars. Katholikos Antonius, ein Sohn des grusinischen Königs Jescus, verfasste die erste grusinische Grammatik nach dem Muster der lateinischen und armenischen Grammatik. Er übersetzte Aristoteles Werke, Wolf's Physik, BAUMEISTER's Philosophie, Q. CURTIUS Geschichte Alexander des Grossen; er verfasste eine Theologie, Martyrologie, Lebensbeschreibungen der grusinischen Heiligen; endlich hinterliess er eine Schrift unter dem Titel: *Das gemässigte Wort*, wo er in wenigen Worten die Verdienste der bedeutendsten literarischen und politischen Männer in dichterischer Form verherrlicht. Sein Schüler Gaios übersetzte das Reglement Peters des Grossen, die moralischen Schriften von Marcus Aurelius, Rollins Geschichte, ferner verfasste oder übersetzte er eine ganze Reihe historischer und theologischer Schriften, eine Kirchengeschichte, Briefe zur Geschichte Grusiens, eine Theologie etc.¹

Trotz der reichhaltigen Fülle der überlieferten Schriften besitzen wir bis jetzt weder eine Literaturgeschichte, noch sind die Handschriften, welche sich in den Kloster- und Privat-Bibliotheken befinden, in Ordnung gebracht. Und doch wäre die Bekanntschaft mit der grusinischen Literatur auch für die allgemeine Literaturgeschichte

¹ Ich erwähne hier noch: Die Schriften des Ambrosius aus Mailand, Basilus des Grossen, ein Militärreglement auf Befehl des Königs Iraklius II., aus dem Russischen übersetzt, die christliche Theologie, Predigten, einen Katechismus, die chinesische Weisheit, ein Gesetzbuch, Die Reise des Baron Polneci, eine Grammatik der grusinischen Sprache, einige geschichtliche Schriften von Autoren, deren Namen wir nicht kennen. Mehrere der letzteren hat übersetzt der thätige Rector des telaischen Seminars DAVID.

nicht ohne Bedeutung. Schriften wie z. B. das *Schah-Nama* (den Grasiern unter dem Namen *Rostomian* bekannt), *Kalila pan Damna*, *Warlaam und Joasaf*¹ und andere erklären uns den Zusammenhang zwischen den poetischen Ueberlieferungen des Orients und des Occidents, mit welcher Frage sich bekanntlich besonders viel der Akademiker Wesselowsky befasst. Nicht uninteressant wäre es unsere alten Uebersetzungen Homers, Herodots, Plutarchs Platos, Aristoteles,² Tacitus, J. Flavius, Quintus Curtius, M. Ciceros, Johannes Chrysostomos, Basilus des Grossen, Gregors des Theologen, Ambrosius und anderer Kirchväter mit den Originalen zu vergleichen. Der schon erwähnte Engländer Wordenow macht die classischen Philologen auf die wenig bekannten grasinischen Uebersetzungen der Classiker aufmerksam.

Wenn die schöne Literatur Grasiens auch nicht in verdienter Weise in den Bereich wissenschaftlicher Forschung gezogen wurde, so haben die Gelehrten eine desto grössere Aufmerksamkeit der unter dem Namen des Königs Wachtang VI. edirten Chronik, *Kartlis Tschawreba*, *Das Leben Georgiens*, zugewendet. Schon seit Jahrzehnten besteht der Streit über deren historische Wichtigkeit. Die objectiven Kritiker sehen in dieser Chronik eine wichtige historische Quelle nicht nur für die Geschichte Grasiens, sondern ganz besonders für jene Vorderasien. Sehr schön sagt SAINT-MARTIN, dass *Kartlis Tschawreba* ein grelles Licht auf das Geschick der Völker wirft, welche den Kaukasus bewohnten, und dass diese Chronik uns

¹ Baron Rosen glaubt, dass *Warlaam und Joasaf* aus dem Grasilischen in's Griechische überetzt worden sind (vgl. die *Abhandl. der orient. Gruppe B. u. Lief.* 1, S. 166—174). Für Orientalisten ist wichtig die in grasilischer Sprache in Tiflis erschienene Schrift: *Die Waffengedien der Bischöfe Johannes und Timotheus im xiii. Jahrhundert*.

² Aus den Schriften des Aristoteles werden erwähnt: Die Kategorien, die Politik, die Metaphysik, die Ethik und die Physik (*Iberia* 1889). Bemerkenswerth sind die Original-Schriften: *Die Grundsätze der Philosophie des Katholikos Antonius*; *Die Philosophie, Dialektik, Sprüche und Logik* von demselben. Ich verweise noch auf die Uebersetzung der Schrift Maximowitsch's *L'esprit des lois* vom Prinzen David.

den Schlüssel zum Verständniß ihrer Geschichte in die Hand gibt.¹ Anders urtheilen jene, welche die Glaubwürdigkeit der Chronik in Frage stellen, indem sie dieselbe für ein späteres Machwerk aus dem xvm. Jahrhundert erklären und deren Entstehung auf die von Wachtang vi. einberufene Commission zurückführen. An die Spitze dieser Zweifler hat sich Senkowsky gestellt, welcher hartnäckig die Ansicht vertritt, dass die Grusinor erst im xn. Jahrhundert sich auf der kaukasischen Ebene angesiedelt haben, indem sie die heimathlichen Berge verliessen und dass sie dann in Folge der günstigen Ortsverhältnisse einen bedeutend höheren Entwicklungsgrad als die ihnen stammverwandten Bergbewohner erlangt haben.² Diese Ansichten finden wir noch einmal in den Feuilletons der Zeitung *Kaukasus* vom Jahre 1868 hervorgehoben. Die Vertreter dieser Ansichten verkennen den Charakter einer Chronik wie *Kartlis-Tschowreba*, die ähnlich wie die Chronik Nestor's sowohl die historischen Ueberlieferungen der Augenzeugen, als auch die Lebensbeschreibungen der Heiligen, Könige und berühmter Zeitgenossen enthält; diese Herren übersehen absichtlich, was ein gewissenhafter Forscher einsehen muss, dass *Kartlis-Tschowreba* verschiedenen Autoren angehört, die ihre Zeitgeschichte, chronologisch an den Vorgänger sich anschliessend, in die Chronik eintrugen. Ich verweise in dieser Beziehung auf eine bemerkenswerthe Notiz in der Einleitung zur Geschichte des Königs Johannes, dessen Regierungszeit in's vm. Jahrhundert fällt. Diese Notiz lautet: „Bis jetzt wurde *Kartlis-Tschowreba* chronologisch geführt, und zwar ist der Schwiegerohn des Königs Artschil, Džwanacher-Džwanasherian, Verfasser der Geschichte von Wachtang (Gorgaslan, der von 446—499 regiert) bis zur Regierungszeit Johannes (718—786). Mögen die Nachkommen nach bestem Wissen

¹ SAINT-MARTIN, *Recherche sur le peupl. du Caucase*, p. 78—9. SAINT-MARTIN, *Mémoires sur l'Arménie* II, 190. HOD DUBOIS DE MONTEI, *Voyage autour du Caucase* I, p. 62—3.

² Ueber einige Streitpunkte in der Geschichte Grusiens in der *Leibnizbibliothek* 1836, S. 151—178. Die Ansicht SENKOWSKY's vertheidigt Prof. K. PATKANOW. Vgl. die *Zeitschrift des Unterrichtsministeriums* R. 230, Abth. II.

und Gewissen auch ihre Zeitgeschichte eintragen.¹² Da haben wir einen Mann genannt, der die Geschichte von drei Jahrhunderten verfasst hat. Dass sein Werk ohne wesentliche Veränderungen in die uns bekannte Chronik aufgenommen wurde, können wir uns leicht überzeugen, wenn wir damit das uns überlieferte Protokoll der mtschetschen Kirchenversammlung vergleichen. Dieses Protokoll wurde im Auftrage eines Königs namens Artschil, vielleicht des Schwiegervaters des genannten Džwanscher, aus dem achten Jahrhundert verfasst. Ferner ist in der Geschichte der Regierung David des Renovators (1089—1125) eine ganze Reihe historischer Schriften aus alter Zeit erwähnt, z. B. die Chronik *Kartlis-Matsiane*, die Chronik des Sumbat, die historischen Notizen von Leontius Mroveli u. s. w. Aus dem Gesagten glaube ich mit Recht schliessen zu dürfen, dass *Kartlis-Tschowreba* eine ganze Reihe einzelner Chroniken³ enthält, die aber schon lange vor der Regierung Wachtang's VI. in trefflicher Weise compilirt wurden, wofür auch die 1636/46 verfasste Abschrift spricht.⁴ Sie wurde verfasst für die Königin Maria, welche im XVII. Jahrhunderte lebte und stimmt trotzdem mit der sogenannten Wachtang-Chronik⁵ aus dem XVII. Jahrhundert überein. Wir können also die Ansicht, der König Wachtang hätte erst den Anlass zur Abfassung des *Kartlis-Tschowreba* auf Grund localer, persischer und armenischer Quellen gegeben, entschieden verwerfen. Wir verweisen noch schliesslich auf den Umstand, dass ein Historiker des XII. Jahr-

¹² Ce livre de l'histoire de la Géorgie jusqu'à Wachtang fut rédigé par intervalles. De Wachtang jusqu'à ce temps il a été composé par Djouanachor-Djouanachoriani . . . plus tard les générations suivantes écrivirent ce qu'elles avaient vu, comme les circonstances du temps en donnant connaissance à leur esprit éclairé de Dieu. Brosset, *Hist. de la Géorgie* I, 556.

³ Pl. Jossellani, *Die Alterthümer von Tiflis*, S. 58, Anm. 4.

⁴ Vgl. die Untersuchungen von Bestuloy-Bjumin. Ueber die Bestimmung der russischen Chronik bis zu Ende des XIV. Jahrhunderts ferner Nerses, *Die römische Annalistik*, 1873, Nerses, *Krit. Untersuchung über die Quellen der IV. und V. Dekade der Livia* 1863.

⁵ Бакраков, *Abhandlung über die Geschichte und die Alterthümer Grusien's*, S. 18 und meine Abhandlung in grusinischer Sprache: *Die Spuren der Volkspoesie in Kartlis-Tschowreba*.

hundertes Stepanos Orbeliani in seiner Geschichte sich direct auf *Kartli-Tschoureba* beruft, was am besten für das Alter der Chronik und ihre Abfassung vor dem xviii. Jahrhundert spricht. Ausser dieser Chronik haben wir noch eine ganze Reihe historischer Schriften, welche die alte Geschichte Grusiens erläutern; z. B. die *Memoiren* des Katholikos Zacharias (xvii. Jahrhundert), des Sechnia Tschcheidze, des Rapun Orbeliani, des Parsadan Gordjanidze, *Die Geschichte der Eroberung der Achaltzich-Gegend durch die Türken*, *Die Zerstörung von Tiflis durch Agha-Muhammed-Khan*; die *Geschichte*, welche von den Prinzen Bagrat, David, Wachtang, Teimuraz u. a. verfasst wurde; eine sehr wichtige historische Quelle sind ferner die Lebensbeschreibungen der Heiligen, die Biographien David des Renovators, Teimuraz i., Wachtang vi., Iraklius ii., *Die Geschichten fürstlicher und adeliger Geschlechter* von einem unbekannten Verfasser u. s. w.

Wir wollen noch an dieser Stelle eine Reihe historischer Quellen aufzählen, welche der Ansicht von der Armuth der grusinischen Literatur widersprechen. Ausser der reichhaltigen geistlichen und weltlichen Literatur sind noch zu berücksichtigen: die Ueberlieferungen der Ausländer aus den ältesten Zeiten,¹ das epigraphische und numismatische Material aus dem sechsten Jahrhundert, die reiche Fülle der Denkmäler auf dem Gebiete der Sculptur und Malerei aus dem siebenten Jahrhundert, die Menge der noch nicht entzifferten historischen und rechtlichen Documente (Gudzari und Sigeli) aus dem achten Jahrhundert. Die Inschriften auf den Kirchengebäuden haben uns gewöhnlich die Namen der Erbauer und der Könige, in deren Zeit der Bau aufgeführt wurde und mitunter auch manche interessante Begebenheit erhalten. Nach den Münzen kann man die Namen der

¹ Nicht nur die orientalischen, d. i. armenischen, arabischen, persischen, byzantinischen etc. Reisenden, sondern auch russische und europäische berichten uns vieles über Grusien. Vgl. CHARDIN, LAMBERTI, CONTARINI, HARRISO, PIERO DELLA VALLE, OLEARIUS, GÜLDENSTADT u. a. Die Mittheilung der russischen Gesandten TATTSCHENOW und TOLOJTSCHANOW bei BROSSET im *Bul. scientifique* t. x, 17; bei BILLORETOW *Die Beziehungen zwischen Russland und dem Kaukasus 1889* und *Die Correspondenz der grusinischen Könige mit den russischen Kaisern* bei BROSSET, Petersburg 1861.

Regenten und ihre Zeit bestimmen.¹ Die einmündelnden, halbverfallenen Paläste und Kirchen bezeugen, dass auch in diesen Mauern einst ein reges Leben herrschte.² Manche Verhältnisse, über die uns die alten Chroniken keinen Aufschluss geben, finden in den überlieferten Schriftstücken eine Aufklärung. Die Gudžaren geben uns einen Begriff vom jeweiligen Verhältnisse der kirchlichen Macht zur weltlichen, wie die kirchliche Macht allmählich unabhängig wurde, wie die Leibeigenschaft entstand und wie die Kirche sich gegenüber ihren Leibeigenen verhielt. Die Gudžaren schildern den geistigen, moralisch-religiösen und materiellen Zustand des grusinischen Volkes. Durch die Gudžaren kann man die Regierungszeit des jeweiligen Königs bestimmen, wie auch die Reihenfolge, in welcher die Kirchenfürsten wechselten und deren Antheil am gesellschaftlichen Leben. Die Gerichtsacte machen uns mit dem ganzen Gerichtswesen vertraut und mit den gesetzlich vorgeschriebenen Strafen für einzelne Vergehen. Aus diesen lernen wir kennen, wie die Steuern an Kirche, Staat und Gutsbesitzer entrichtet wurden, was für ein Verhältniss zwischen dem Gutsbesitzer und dem Leibeigenen herrschte und unter welchen Bedingungen ein Gut in andere Hände übergehen konnte und mit was für Formalitäten es verbunden war.

Auch das Verhältniss der einheimischen Bevölkerung zu den fremden Eroberern lernen wir aus diesen Documenten kennen. Aus ihnen erfahren wir, dass in den xvi.—xviii. Jahrhunderten, wo Grusien in völliger Abhängigkeit von der Türkei und Persien war, sowohl die Beilegung der Civilprocesses, als auch die Kaufacte unter Christen nach den Grundsätzen des Schariats vollzogen wurden. Der Hauptgrundsatz, auf welchen sich der Kauf und Verkauf der Leibeigenen begründet, ist das Geschlechtsprincip. Daneben ist noch die Herr-

¹ *Namtsantische Beiträge* von BAKALJEW 1844 und die Recension von BROUET: *Rapport sur l'ouvrage intitulé . . .* September 1847. *Lettres de M. BASTIOLINI relatives aux antiquités géorgiennes.*

² BROUET, *Voyage archéol.* 1847—48. BAKRAGIN, *Archaeolog. Reisen in Gurien*. — Vgl. dazu meine Untersuchungen der grusinischen Inschriften, welche von der Moskauer archäologischen Expedition aus dem Kaukasus gebreht wurden.

schaft eines anderen Princip's im westlichen Grusien hervorzubeben, wernach alle Angelegenheiten, die sich auf Kirche und Religion bezogen, vom Concil entschieden wurden.¹

In diesen Documenten spiegelt sich das bedauernswerthe Geschick Grusiens ab. Das Land² ist immerwährend ein Raub der Flammen, der Plünderung und Zerstörung; Mord und Raub gehören in Grusien zu den alltäglichen Erscheinungen. Die Geschichte von Tiflis ist die Geschichte Grusiens im Kleinen. Wir sind nicht einmal in der Lage aufzuzählen, wie oft Tiflis vom feindlichen Heere eingesehert wurde. Im fünften Jahrhunderte bedrängte die Stadt gleich nach ihrer Gründung durch Wahtang Gorgasan die Perser; im achten Jahrhunderte wird sie von dem verbündeten Heere der Chazaren und Byzantiner erstürmt, wobei die gesamte Bevölkerung ausgerottet und die Stadt zerstört wurde. Eine alte Chronik sagt: „Und die Mutter klagen um ihre Kinder nicht anders wie Schafe, die nach den Jungen blöken.“ Der chazarische Khan liess den grusinischen Herrscher blenden, lebendig schinden und dessen mit Heu ausgestopfte Haut auf der Stadtmauer aufhängen. Im Jahre 731 fiel Mervan der Taube in's grusinische Land ein und schon 13 Jahre darauf sind die Araber wieder da und tödten den König selbst, dann drängen abwechselnd die Chazaren ein und schleppen Tausende als Gefangene fort. Im elften Jahrhunderte bemächtigen sich die Seltsuken der Stadt Tiflis, welche David der Renovator nach einer längeren Belagerung ihnen wiederum entreisst. Darauf folgt die Regierungszeit der Königin Tamara, welche den Feinden mit Erfolg Widerstand leistete. Nachdem Grusien unter ihrer Regierung einen kurzen Frieden genossen und die höchste Entwicklungsstufe erlangt hatte, tritt nach ihrem Tode das alte Elend wieder ein. Dželat-Eddin, der Sultan der Chwarazmier vernichtete zuerst die Bevölkerung Grusiens;

¹ „Die wissenschaftliche Bedeutung der Gedenken. D. PETERSSON.“ *Die v. archäologische Versammlung. Die Schriften des vorbereitenden Concils* 8. 426—430. Meine Abhandlung: „Die Leibeigenschaft in Grusien“ in der Zeitschrift *Isis* vom Jahre 1889.

² MANDOW, *Schilderungen aus dem Kaukasus*.

zwölf Jahre darauf bemächtigten sich die Mongolen, welche gegen Russland zogen, Grusiens; im xiv. Jahrhundert verheerte Timur sechsmal Grusien; im xvi. Jahrhundert eroberte der persische Schah Ismail Grusien; die Kirchen wurden zerstört und in der Festung von Tiflis eine Moschee errichtet. Im xvi. Jahrhundert gelangt Grusien bald in die Hände der Perser, bald in die Hände der Türken, bis endlich die grusinischen Könige sich zum Islam bekehrten und Vasallen der persischen Herrscher wurden. Im Jahre 1616 unter dem grausamen Schah Abbas I. flossen in Grusien Ströme von Blut. Hunderttausende wurden in die Gefangenschaft geschleppt, während Siebzigttausend dem Tode zum Opfer fielen. Im Jahre 1795 versetzte der Wütherich Agha-Muhammed-Khan der Unabhängigkeit Grusiens den Todesstoß. Dieser persische Schah hat im wahren Sinne des Wortes mit Feuer und Schwert das ganze Land dem Boden gleich gemacht.

Am Anfange des xix. Jahrhunderts ging Grusien an Russland über. Der Verkehr Grusiens mit Russland reicht wohl schon in's ix.—x. Jahrhundert zurück; für den Verkehr im xi.—xu. haben wir bestimmte Zeugnisse. Aus der russischen Chronik erfahren wir, dass der russische Fürst Isiaslaw Mstislawitsch im Jahre 1154 eine Prinzessin „aus Obez“ geheiratet hat. Diese Prinzessin war die Tochter des grusinischen Königs Demetrius I. (1125—1154).¹ Die Urenkelin dieses Königs, die Königin Tamara (1184—1212) vermählte sich auf Anrathen der Geistlichkeit und des Adels mit dem russischen Fürsten Georgius, dem Sohne des Andreas Bogoljubsky, der vor den Verfolgungen seines Oheims Wsjewolod bei den Kiptschaken Zuflucht gesucht hatte.² Es war eine unglückliche Ehe. Nach drei Jahren, nach der Berechnung des Historikers des Prinzen Wachushti oder nach fünf Jahren, wie Brossert meint, musste Georgius eine Reise nach Constantinopel antreten und im Jahre 1196 verliess er Grusien

¹ БЕРКОВ, *Нов. архив* 1825, БРОСЕРТ, *Add. et Ess.* p. 280, КАНАКИН, *Гос. архив* II, 265.

² БРОСЕРТ, *Notice sur le mari russe de Tamar, reine du Géorgie*, *Bull. Archéol.*, t. I (1844), col. 209—229, No. 14—15, sous le 12 Septembre 1843 und dessen Mittheilungen über Tamara.

für immer. Nachdem das russische Fürstenthum in Timutarakan gefallen und Russland von den Mongolen erobert worden war, bricht der Verkehr zwischen Russland und Grusien fast gänzlich ab. Während des ganzen Zeitraumes vom xiii. bis zur zweiten Hälfte des xvi. Jahrhunderts hören wir nur einmal von einem solchen Verkehr unter dem Grossfürsten Iwan iii. (im Jahre 1491—1492), obwohl wir annehmen dürfen, dass diese Länder öfters sich näherten.¹ Nachdem die Königreiche Kasan und Astrachan von Moskau erobert worden waren, wurden die Beziehungen zwischen Russland und Grusien wieder rego betrieben. Im Jahre 1557 bat der grusinische König durch tschurkessische Gesandte Iwan iv. um Hilfe. Ferner erfahren wir aus einem Decret vom Jahre 1641, dass Leon, der König von Kachetin im Jahre 1564 vom König Iwan iv. unter seine königliche Hand aufgenommen worden war. Auch unter der Regierung des Königs Theodor und Boris besteht zwischen Russland und Grusien ein beständiger Verkehr. Im Jahre 1586 wollte Alexander u. in ein Lohnverhältniss zu Russland treten, und zwar verpflichtete er sich für die ihm von Russland zu leistende Hilfe einen jährlichen Tribut in Naturerzeugnissen zu senden. Es kam ein Vertrag zu Stande, worauf Russland Grusien auf die Bitte des Königs Alexander zuerst gegen Schewkala Hilfe leistete. Im Jahre 1589/90 sendete Russland ein Heer unter dem Oberbefehl der terskischen Feldherren, im Jahre 1591 den Fürsten Zasjekin, im Jahre 1593 den Fürsten Oiworostinin. Im Jahre 1601 wiederholen der König Alexander und dessen Nachfolger David den Eid der Treue dem moskovitischen Könige vor seinen Gesandten in Folge des Regierungsantrittes des Königs Boris. Die Gesandten, welche im Jahre 1604 den Tribut einhoben sollten, hatten den Auftrag unter den grusinischen Prinzen und Prinzessinen Umschau wegen einer passenden Partie für die Kinder Boris' zu halten. Diese Gesandten, Namens Tatischew und Iwanow, brachten auch die Nachricht, dass der kartalinische König sich als Vasalle des russischen Herrschers Boris Godunow erklärt. Weniger geeignet zur Fortsetzung

¹ BELAKURAW, *Die Beziehungen zwischen Russland und dem Kaukasus*, 1889.

freundschaftlicher Beziehungen war die bewegte Zeit, welche nach dem Tode Boris für das moskovitische Reich einbricht, und sie werden erst nach dem Regierungsantritte des Königs Michael wieder aufgenommen. Im Jahre 1621 erbitten die Könige Georgius II. von Imeretien und Mannius II. von Gurien vom Könige Michael Theodorowitsch Schutz und Hilfe; im Jahre 1636 leistet der König von Mingrelieu Dadian-Lewan II. dem Michael den Eid der Unterthanentreue; im Jahre 1639 leistet denselben Eid der kachetinische König. Dieser Eid wird von den grusinischen Königen mehrmals wiederholt bei der Gelegenheit eines jeweiligen Thronwechsels, sei es in Grusien, sei es in Russland.¹

Einen entscheidenden Schritt zur Befestigung der russischen Herrschaft in Grusien that bei seinem Regierungsantritte der König Iraklius II., geboren am 7. November 1721. Iraklius II. wurde von Nadir-Schah wegen seiner tapferen Gegenwehr gegen die Türken zum Könige von Kartalinien ernannt und gelangte noch ausserdem nach dem Tode seines Vaters Teimuras II. in den Besitz des kachetinischen Thrones. Er botheiligte sich am ersten Kriege mit der Türkei, worauf Grusien auf Grund des in Kutschuk-Kainardschi geschlossenen Friedens sich von der Oberhoheit der Türkei befreite, während Imeretien und Mingrelieu als unabhängig unter der Herrschaft ihrer eigenen Könige erklärt wurden. Am 24. Juli 1783 kam in Georgiewsk der Vertrag zu Stande, auf Grund dessen Iraklius II. zu Russland in ein Lebensverhältniss trat, wogegen Russland die Verpflichtung übernahm, Grusien und die dort regierende Herrscherfamilie zu schützen, aber in die innere Verwaltung des Reiches sich nicht zu mengen, das Amt und die Würde eines Katholikos aufrechtzuerhalten und dem Lande seine eigene Münze zu lassen.² Russland vertraten bei diesem Vertrage General-Lieutenant P. S. Potemkin und Major Tamara,³ Grusien dagegen Fürst J. K. Bagration, General-Adjutant Fürst Garsewan Tschawtschawadze und der der

¹ Bismarck, *Die Correspondenz des grusin. Königs mit den russischen Kaisern*.

² „Grusinische Angelegenheiten“ M. Nr. M. J. D.

³ Bismarck II, 127.

russischen Sprache mächtige Archimandrit Gaïos.¹ Die Nachricht, dass das zum Plündern und Rauben am besten geeignete Grusien nunmehr sich unter dem Schutze des mächtigen russischen Reiches befinde, erbitterte die muselmanischen Reiche. Agha-Mohammed-Khan, der grausame Schah von Persien, wollte für den angeblichen Verrath blutige Rache nehmen. Im Jahre 1795 fiel er in's Land ein und verheerte Alles mit Feuer und Schwert; 70.000 Personen büssten ihr Leben ein und 100.000 schleppte er in die Gefangenschaft. Bald darauf, ehe Grusien sich von diesem furchtbaren Schlage erholt hatte, starb der König Iraklius II. in der Stadt Telau am 11. Jamar 1798. Den Thron bestieg der auf Grund des § 3 des Vertrages von 1783 von Paul I. bestätigte Georgius XII. Sein Sohn David wurde zum Thronfolger bestimmt.² Innere Unruhen veranlassten Georgius XII. sein Reich an den russischen Staat gänzlich abzutreten unter der Bedingung, dass der Thronfolger des grusinischen Reiches den Königstitel behalten dürfe.³ Im Jahre 1801 während der Regierung Alexanders I. wurde Grusien dem russischen Reiche officiell einverleibt und im Jahre 1802 leisteten die Prinzen, die Geistlichkeit, der Adel und die ganze übrige Bevölkerung den Eid der Treue dem russischen Kaiser. Wir wollen noch die schönen Worte des kaiserlichen Erlasses auführen, wo es heisst: „Nicht wollen wir des Besitzes und der Habsucht wegen die Grenzen der grössten Weltmonarchie noch weiter ausdehnen, sondern unsere Ehre, Würde und Menschlichkeit gebieten es uns die Verwaltung des grusinischen Reiches zu übernehmen. Indem wir dem Flehen der Leidenden willig unser Ohr leihen, um ihren Leiden ein Ende zu machen, wollen wir dem Lande eine Verfassung geben, welche dem Gesetze seine Geltung verschafft und den Einwohnern Sicherheit und Ruhe gewährt.“

So hat sich Grusien freiwillig Russland angeschlossen und ist dessen Vorposten in Asien geworden.

¹ ДУБРОВИЧ, *Госуд. и. Кресты в Кавказе II*, 7.

² БУТКОВ 122—123, ДУБРОВИЧ 9—10.

³ ДУБРОВИЧ III, 245.

⁴ ДУБРОВИЧ III, 335.

Šájek, der Satyriker des Vagabundenlebens in Irân.

Van

Dr. Alexander von Kegl.

Die modern-persischen Dichter sind in der Regel, wie ich schon bemerkt habe, Sklaven des Herkömmlichen.¹ Grosse Varietät der besungenen Gegenstände kann man ihnen nicht nachrühmen. Es verrieth darum immer einen selbständigen, wenn auch noch keinen grossen Geist, wenn man einen derselben neue, noch nicht breitgetretene Pfade einschlagen sieht.

Solch ein Neuerer ist der Poet Šájek. Ueber seine Lebensumstände kann man leider nichts Sicheres berichten.² Er scheint das Leben der persischen Bettler aus eigener Erfahrung zu kennen. Wenn auch kein Bettler selbst, so hat er doch gewiss viele Schulden gehabt. In einem seiner Verse drückt er sich diesbezüglich so aus: 'Lass uns ja nicht, o Gott! hienieden in dieser Welt unter der Schuldenlast sterben' (*beh zir kirz ej xalik menâran dar fihân mârâ*). An einer andern Stelle seines Diwâns beklagt er sich über seine Gläubiger, dass sie ihm keine Ruhe lassen — er müsse sich vor ihnen irgendwohin flüchten.³ Aus einigen seiner Gedichte kann man mit einem gewissen Grad der Wahrscheinlichkeit folgern, dass Gilân seine Heimat war. Seine Gedichtsammlung muss er während der

¹ Vgl. diese Zeitschrift Bd. vi, S. 157.

² Möglicherweise identisch mit شایق سنندجی, der, in Kandian als Richter wirkend, einige Lobgedichte vorfasst haben soll. *Megma' el-fuqehâ* II, S. 246.

³ قرضخواهان مرا قرار دهند = منزل مرا کدام دیار دهند

Regierung des jetzigen Herrschers geschrieben haben, weil er gelegentlich den Schah Nasreddin lobt.

Šajek's Gedichte, in denen er das Bettelwesen seiner Zeit satyrisirt, sind in einer volksthümlichen, leichtverständlichen Sprache abgefasst. Eine Anzahl charakteristischer Verse aus seinem Diwān habe ich während meines Aufenthaltes in der Hauptstadt Persiens im Jahre 1889 nach der Mittheilung eines jungen Persers, Namens Abulfazl, zu Papier gebracht. Er las mir die Gedichte laut vor. Ich habe dieselben in Transcription niedergeschrieben, um eine Probe der modernen persischen Aussprache zu haben. In den folgenden Zeilen will ich aber, um das Verständniss derselben zu erleichtern, durchgängig die arabische Schrift und die wissenschaftliche Transcription anwenden.

In den Anfangsversen seines Diwāns erzählt Šajek umständlich, dass seine Vorgänger schon Alles besungen haben; kein Gegenstand sei unbehandelt geblieben (*neh māndeh mefledā tā men bigūjem*). Was sollte er besingen? Da fällt ihm ein, dass noch eine Geschichte intact (jungfräulich) geblieben ist, nämlich die des Bettlers (*bavard jak dāstānā ez gedā bīkr*). Die ganze Welt sei voll von Vagabunden. Das Bettelvolk belästigt allerwärts die Menschen, und niemand hat noch die Idee gehabt, die Eigenschaften desselben in einem poetischen Werke zu schildern. Er scheint aber sich dann des von ihm gewählten ungewöhnlichen und nicht eben erhabenen Gegenstandes zu schämen: „Bin ein armer Schuldner, und meine Poesie ist wenig geliebt! — Wenn ich meine Schuld bezahlen kann und der Tod mich leben lässt, dann werde ich einen würdigeren Gegenstand: die Begebenheiten Kerbelā's erzählen. Da wird man Šajek's Gedichte besser geniessen können.“ Er betheuert wiederholt, dass das, was er schreibt, die reine Wahrheit und keine poetische Uebertreibung ist. Man nehme an meinen Worten keinen Anstoss. Ich sage nur das, was über alle Zweifel erhaben ganz so ist, wie ich es schildere.“

Šajek geisselt unbarmherzig den herumirrenden Bettler. Dem Bettelmann spricht er alle guten irdlichen Eigenschaften ab. Natürlich nur dem arbeitsfähigen Taugenichts. Mit dem wirklichen noth-

gezwungenen Bettler hat unser Dichter auch ein wenig Mitleid. Einem solchen erlaubt er das Betteln (*sa'il i leha i miskina' nehdia' nei' der 'alem*). Dabei macht er die Bemerkung, dass er seinerseits, obgleich ohne Vermögen, sich nie der Bettelerei schuldig gemacht hat (*hergis men uckerden der gibin in kar*). So sehr verachtet er den Pauperismus, dass er es ganz in der Ordnung findet, wenn man ihn selbst als einen Armen-misdeat. Man muss sich ja vor diesen Bettelsackträgern in Acht nehmen (im Original *zebildüßen* „Korbtragen-den“). Der professionelle Bettler ist kein guter Muslim. Vom Sonnenaufgange bis zur Mitte der Nacht geht der Bettler herum und denkt nicht ans Beten. Warum ist abgeschafft worden der Erwerb in dieser Welt? Jedermann ist ein Bettler geworden und schämt sich dessen nicht. Wenn auch einige Bettler wirklich arm und schwach sind — manche sind unter ihnen Reiche, Rüstige und grosse Gelehrte.¹ Die Bettelerei entwürdigt den Menschen. Das Betteln erniedrigt den Menschen. Die Bettelerei verdunkelt den hellen Tag. Der Erwerb eines Bettlers ist in der That dem Unglücke gleich zu achten. Man sollte auf diesen krummen Weg nicht erpicht sein. Das Betteln vergilbt die Gesichtsfarbe des Menschen. Wie könnte dasselbe für einen menschlichen Erwerb gelten? Mag der Bettelmann noch so eingenommen sein für seine Kunst — das Glück dieses Weges kann lange nicht dauern!² (im Original „zwei Tage' da rüz“).³

Der Bettler kann unmöglich seiner zur zweiten Natur gewordenen Lebensweise untreu werden. Wenn auch der Bettler so reich wird an Juwelen und Perlen wie Karun — das Betteln bleibt sein Handwerk, weil er einmal sich daran gewöhnt hat. Der erlitzten

از اول طلوع الی نصف شب گدا • در گردش است نیست بفکر هبالتی
منسوخ گشت از چه سبب سبب در جهان • هر کس گدا شد است ندارد خیالتی
بعضی گدا اگر چه فقیراند و عاجزانند • برخی فنی و کارگراند و علامتی
گدای آدمیرا میکند حصار • گدای روز روشترا کند تیار •
گدای در حقیقت نکستی هست • نباید گشت از این راهی هست
گدای رنگ آدمرا کند زرد • گجا باشد گدای پیشه مورد
گدا ثمر از گدایش قودوز است • وفا دولت اینراه دو روز است

Schlange gleicht der gierige Bettler, wenn er sich allerwärts begiebt. Du kannst ihm dein ganzes Hab und Gut verschenken — noch bevor er deine Pforte verlässt, wird er sich über dich beklagen.¹

Wer das Bettelwesen Persiens, wenn auch nur oberflächlich zu kennen Gelegenheit gehabt hat, der wird Šajek's Entrüstung wohl begreifen. Es giebt da eine ungeheuren Menge von Bettelmännern aller Art. Das Bettelwesen ist eine Landplage geworden. Die Bettler sind sehr unverschämt und fordern viel. Nur wenige bitten mit einem *jek êz bemen bedeh* (gieb mir etwas²), meistens geben sie die geforderte Summe selbst an. — Ein Graubart von einem Bettler z. B. hat von mir immer mit den Worten: *jek hezdr. bemen bedeh* (gieb mir einen Krân,³ d. i. tausend Dinâr) gebettelt und murrte laut, wenn er weniger erhielt.

Natürlich muss man das gewöhnliche Bettlergesindel von den religiösen Corporationen angehörenden Derwischen wohl unterscheiden. — Šajek verspottet und geisselt nur das gemeine Vagabundenwesen und hütet sich, die Derwischenschar anzugreifen.

Nach seiner Aeußerung giebt es keine grössere Plage als das Bettlerwesen (*boldî az godâ bedter beld nîst*). In einigen Poemen lässt er den Vagabunden für sich allein sprechen. Diese Bettlerlieder beginnen fast immer mit einem *mirevem*. Z. B. „Ich werde mich nach Restâbâd begeben. Da kriege ich Kedsch (eine Art wohlfeiler Seide) und werde aller Leiden los.“⁴ Alle diese Gedichte sind sehr eintönig. Der Landstreicher beabsichtigt immer einen Auszug irgendwohin zu unternehmen. Einmal nach Schehrestân, wo er, um die Hitze des Sommers ertragen zu können, von Allâh Hilfe bittet. Ein anderes Mal nennt er einige persische Dörfer wie Hadschekin und Tâzâbad, wo er hofft seine Börse füllen zu können und sein Herz zu erfreuen (*kîsch râ pur kunem dilrâ kâd*). Der Bettler ist in Šajek's

قارون شود آنچه خدا از در و کوه بر • کسی پیشی گدای است که چون کز دره غالتی
وقتی کذا روانه هر مملکت شود • مانند اژدهاست که دارد حرارتی
بخشی باو آنچه تمام قیمت است • نگذاشته از دوت و تو دارد شکایتی
میروم من به سمت رشتایار • می بگیم زغم شوم آزاد²

Versen besonders erpicht auf Seide; wenn er Kedsch nicht kriegen kann, so begnügt er sich auch mit Lās (Seide gemeinster Art, noch werthloser als Kedsch). Nach unserm Satyriker giebt es einige iranische Provinzen und Städte, welche wegen der übergrossen Anzahl des dort zusammengerotteten Bettelgesindels eine Art der Berühmtheit erlangt haben.¹ So die Stadt Rescht (*bāsed bemulki vašt hemā-ich pur ez godā*). In einem andern diesbezüglichen Verse findet er es passend, die Versammlung des dortigen Bettelgesindels mit der Menschenmenge des Auferstehungstages zu vergleichen. Die Versammlung der Bettler zu Rescht nimmt sich so aus, wie die grösste Versammlung (d. h. am Auferstehungstage). O, ihr Schiften! Mag der Bettelmann so träge sein wie der Faullenzler von Bagdad, wenn es heisst etwas zu verrichten oder zu arbeiten; — aber ihr sollt es wissen, Schiften, wenn es darauf ankommt zu essen, da verzehet er alles mit Heiss hunger (oder gleich dem Seidenwarme, wenn man die Bedeutung ‚Seidenwarm‘ für *jūhd*, was in allen mir zugänglichen Wörterbüchern fehlt, mit weitem Belegen beglaubigen könnte). Jeder Bittende, der keine Stimme hat, wird so schön sprechen wie die singende Nachtigall, nachdem er sich nach Rescht begeben hat. — Ihr sollt, Schiften, nur nach Rescht gehen, um gewiss denjenigen zu finden, der aus eurer Reihe verloren gegangen.²

Die Provinz Gilān ist vor allen andern Gegenden des Reiches bedroht von dem Vagabundengesindel. — Šajek wendet sich daher zu Gott mit der Bitte, dass der Allmächtige den Bettler auf den rechten Weg führen möge: damit wäre Gilān und Rescht befreit von der Bettlerplage. O Herr, aus Gnade mache die Führung auf den rechten Weg dem Bettelmann zu Theil. Da wird jede Provinz sicher gestellt gegen die Hand des Bettlers. Besonders die Stadt

¹ Vgl. diese Zeitschrift, Bd. iv, S. 174.

دو ملک وشت صورت کداهاست شیعیان * مانند محشره کبری شیعیان
باشد کدا چه تنبلی بغداد وقت کار * اما بوقت اکل چه یوخواست شیعیان
هر سائلی که صوت ندارد یروزیگار * در ملک وشت دلیل ساراست شیعیان
مفقود تر شود ز شما کسی یقین * باید روید وشت که پیداست شیعیان

Reselt, wo die Bewohner Tag und Nacht wegen des Bettlers sich keine Stunde Ruhe gönnen können. Verlängere, o Herr, das Leben der Gilaner; dann mögen sie alle sich des Wohllebens erfreuen.¹¹ An einer andern Stelle schildert Šajek die traurige Lage der Gilaner, weil die von allen Seiten heranströmenden Bettler ihr Leben verbittern. Die Bettler jammern so laut, dass vor Schreck die die Erde Tragenden (Stier und Fisch) zittern (*ez ān haibat bīlarzed giv u mādī*).

Die grosse Plage sehend, hat unser Dichter ein Mittel ordacht, womit man nach ihm mit Leichtigkeit die Bettelei abschaffen kann. Diese sicherheilende Arznei ist — der Stock. Šajek weiss nichts von der Theorie eines Lazzaroso, der mit seinem bekannten Werke *L'uomo delinquente* eine Revolution in der Rechtsphilosophie verursacht hat. Er sieht in dem rüstigen Müsiggänger einen Faullenzler, den man mit Prügel zum Erwerben treiben und in ein nützlichcs Mitglied der menschlichen Gesellschaft verwandeln könnte. Man muss sie so lange schlagen bis alle ihre Glieder mürbe werden (wörtlich: zerstückelt werden). Man kann sagen, wo keine Widerspenstigkeit vorkommt, da giebt es Gehorsam. O Schü'ten! Der Hals des Bettlers ist immer gebückt. Trotzdem glaubt er in seiner Bettelei eine Art der Tapferkeit zu besitzen. Schon viele schöne Verse haben die Poeten gedichtet. Aber es wurden noch nie die Bettler besungen.¹² Man sollte, nach der Meinung Šajek's, erstens den Bettelmann ermahnen, ihn zu überreden suchen und erst dann, wenn er sich nicht bessert, das drastische Heilmittel, den Stock, bei ihm anwenden. Ermahnet den Bettler, o ihr Schü'ten, dass er auf seine Lebensweise verzichte. Behandelt ihn übel, falls er der Ermahnung keine Folge leistet. Dann wird er mittels Schmerzen dazu gebracht, seinen schändlichen Weg

یارب ز لطف خود بگذا کن هدایتی * ایمن شود ز دست کدا هر ولایتی
تخصیص شهر رشت که حلقش بروز و شب * آسوده از بلا ی گدانیست صافتی
یارب تو عمر مردم کیلان زیاد کن * باشند جمله مردم صاحب سهاوتی
باید زدند خرد شود عضوشان هیه * گویا که بمعصیت نبود هست طاعتی
ای شیعیان همیشه گدازدنش کجست * داند ولی گدای خود را شجاعتی
گفتند شامران بسی شعرها خوب * اما نشد رقم زنداها روایتی

zu verlassen. So lange dieses schamlose Bettelvolk seinen Unfug treibt, muss man sehr viel Unangenehmes erdulden.¹ In gleichem Sinne spricht sich Šajek aus in einem andern Gedichte seines Diwān. „Die Arznei der Bettalei ist der Stock! Die Schande hilft wenig. Wo man den Bettler sieht, muss man nach dem Stocke greifen. Wenn man sie gehörig durchprügelt, dann wird jeder Bettler sich einen ehrlichen Erwerb wählen.“

تا اینکه از گدای خود بگذرد گدا * ای شیعیان کنید گذارا دلالشی¹
 ناکس کنید هرچه دالت نکرده شود * افتد ز راه باطل خود از جراحشی
 تا زندگیست در ره آنقوم بی حیا * کی میتوان کشید همیشه حسارتی

Anzeigen.

MAX MÜLLER. *Die Wissenschaft der Sprache*. Vom Verfasser autorisirte deutsche Ausgabe, besorgt durch R. FICK und W. WISCHMANN. Zwei Bände. Leipzig 1892.

Wenn man ein Buch, von dem man vor zwanzig Jahren entzückt war, wieder zur Hand nimmt, so kommt es wohl selten vor, dass sich der alte Enthusiasmus wieder einstellt, und so geht es dem Referenten mit der Neuauflage oder vielmehr Neubearbeitung von M. MÜLLER's *Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache*, die bei ihrem ersten Erscheinen vor dreissig Jahren ein so berechtigtes Aufsehen erregten und der Sprachwissenschaft mehr Freunde gewonnen haben, als ein Dutzend gelehrter Werke, die nur den Fachmann interessieren. Der Verfasser hat den Titel geändert, um diese neue Ausgabe von den früheren noch deutlicher zu unterscheiden (B. 1, p. iv), vergleicht man jedoch den Inhalt und die Anordnung der BÖTTGER'schen Uebersetzung der *Vorlesungen* (1863—1866) mit der neuen Ausgabe, so überzeugt man sich sofort, dass der Fonds des Werkes derselbe geblieben ist, was besonders beim zweiten Bande anfällig hervortritt, und dass andererseits die Aenderungen nicht grösser sind, als sie sich bei einem gewissenhaften Herausgeber einer neuen Auflage von selbst verstehen. Gerade hierin scheint jedoch dem Referenten der Verfasser zu wenig gethan zu haben, indem er einestheils ganze Partien des alten Werkes in voller Ausführlichkeit herübernahm, die — und hierbei möge das Verdienst M. MÜLLER's gebührend hervorgehoben werden — längst zu Gemeinplätzen aller

Gebildeten geworden sind, wie, dass die Lautlehre die Grundlage der vergleichenden Philologie bildet, die Betonung der Nothwendigkeit des Studiums neuerer Sprachen für den, der sich mit todtten Sprachen beschäftigt u. A. Die Behauptung des Verfassers, dass er dies deshalb gethan habe, „um zu erklären, warum Vieles, was in meinen Vorlesungen jetzt überflüssig und ermüdend scheinen könnte, vor dreissig Jahren unumgänglich nothwendig war,“ ist das beste Eingeständniss, dass sie in der Neubearbeitung gekürzt oder gestrichen werden mussten.

Andernteils erklärt der Verfasser (B. I, p. xxv), dass es ihm bei seinen auf die allgemeinen Principien der Sprachwissenschaft gerichteten Vorlesungen unmöglich war, über die Arbeiten neuerer Gelehrten so eingehend zu berichten, wie sie es verdienten. Es muss aber doch jeden mit der Sache Vertrauten befremden, dass in dem I. Capitel des I. Bandes, in dem M. Müller seine Ansicht zu begründen sucht, dass die Sprachwissenschaft eine Naturwissenschaft sei, die ausführliche Darstellung dieser Frage in FRHRR. MÜLLER'S *Grundriss der Sprachwissenschaft* (B. I, Ab. I, pp. 10 ff.), der, wie ich glaube mit der Mehrheit der Sprachforscher, mit der Zuweisung der Sprachwissenschaft zu den Geisteswissenschaften schliesst, gar nicht erwähnt wird.

Der Ansicht M. Müller's, dass die Wurzeln „einfach als letzte Thatsachen hinzunehmen seien“ (B. II, p. 356) vermag ich nicht zuzustimmen, da ich in dieser Frage mich vollständig zum Standpunkte FR. MÜLLER'S bekannt habe, der die von der Sprachwissenschaft erschlossenen Wurzeln für Abstractionen erklärt. (Siehe meinen Aufsatz „Le gouna inverse“ in den *Mém. Soc. Ling.* VII, 97 und meine Anzeige von M. Müller's *Physische Religion* in *WZKM.* VII, 97.) Uebrigens räumt M. Müller selbst ein, dass „vom logischen Gesichtspunkt aus betrachtet eine Wurzel, sobald sie als Nomen oder Verb gebraucht wird, nicht länger Wurzel genannt werden könne“ (B. I, p. 341) und citirt zu seinen Gunsten(!) PORR, der erklärt, dass „Wurzeln als solche noch des Stempels von Wörtern entbehren“ (B. II, p. 360).

Auch der Behauptung, dass die Wurzeln (oder sagen wir besser Urwörter) allgemeine, nicht besondere Ideen ausgedrückt hätten, muss ich widersprechen (B. I, p. 486), da ich vollkommen auf Seite der auch von MÖLLER eiferten Philosophen LOCKE, ADAM SMITH u. A. stehe, die bei der Erklärung von den Anfängen des Sprechens von den Individuen ausgehen. M. MÖLLER sucht die beiden Standpunkte zu vereinigen, indem er behauptet (B. I, p. 492), dass zwar die einzelnen, individuelle Höhle allen Höhlen den Namen gegeben habe, dass jedoch zur Bildung des Namens der ersten ‚die allgemeine Idee des Bedeckens schon im Geiste vorhanden war‘. Beobachtet man jedoch das Erwachen der Intelligenz bei einem Kinde, so überzeugt man sich leicht, dass es gerade das Individuum zuerst und allein percipirt, dass die nächste Stufe das Identificiren oder Verwechselln des zuerst erkannten Individuums mit andern ist, woraus sich als tertiäre geistige Thätigkeit der so complex als möglich zu denkende Begriff ‚Höhle sein‘ entwickelt. Meiner Ansicht nach drückte also das Urwort, von dem das lat. *caeco* her stammt, nicht eine allgemeine, sondern eine specielle, ich möchte sagen individualisirte Idee aus (vgl. BRÜHL, *Mit.* p. 405).

Einer gründlichen Umarbeitung hätte das dritte Capitel des zweiten Bandes bedurft, das von der Bildung der Laute handelt; die blosse Erwähnung der Namen eines TECHNER (p. 87), SIEVERS, VITTON u. A. (p. 116) hilft darüber nicht hinweg, dass ihre Werke und Ansichten nicht weiter berücksichtigt wurden. Ich erwähne beispielsweise nur die falsche Ansicht von den mouillirten Consonanten (B. II, p. 152), die als Doppellaute erklärt werden.

Dagegen hat das Capitel über das Lautverschiebungsgesetz im zweiten Bande eine bedeutende Erweiterung dadurch erfahren, dass die Theorien von GRASSMANN, VERNER und PAUL kurz dargelegt werden. Der Verfasser verwirft die Hypothese des Ersteren von dem Vorhandensein von Wurzeln mit zwei Aspiraten (p. 255), ich verstehe jedoch nicht, durch welche sicheren Beispiele sich die von ihm vorgeschlagene Lösung der Schwierigkeit, es soll nämlich einem indischen *dih* ein griechisches *τχ* direct entsprechen, stützen lassen. Die Hy-

pothese des Referenten, die derselbe in seinem Buche über die Verschlusslaute (Graz 1881, pp. 63 ff.) auseinandergesetzt hat und die die Zustimmung Pott's (K. Z. xvi, 176) fand, wird von M. MÜLLER mit Stillschweigen übergangen, obgleich es keinen Zweifel unterliegt, dass das von GRASSMANN zur Erklärung des goth. *biaga* ersonnene **bhagh* durch das nach des Referenten Theorie allein richtige *bhak* zu ersetzen sei, vgl. althochdeutsch *buhil*. Ebenso konnte bezüglich des goth. *daga* (p. 257) erwähnt werden, dass dasselbe ebensogut wie auf **dhagh*, auf **dhakós* sich zurückführen lässt, und dass schon BEXLEY (*Gr. West.* II, 216) lat. *fax* dazu gestellt hat.¹

Wenig klar für einen mit der Sache nicht Vertrauten sind die Bemerkungen des Verfassers über die Natur des Pehlvi (B. I, p. 268). Während es einerseits heisst, dass die semitischen Logogramme Huzvarosh genannt werden, findet sich auf der nächsten Seite die Bemerkung, dass mit diesem Worte der Gebrauch, die semitischen Logogramme mit den entsprechenden persischen Worten zu übersetzen, bezeichnet wurde. Die Ansicht einiger der competentesten Gelehrten, denen auch Referent sich angeschlossen hat,² dass man überhaupt von Logogrammen in diesem Falle nicht reden dürfe, wird nicht erwähnt.

Es wäre nun aber Unrecht, diese Anzeige zu schliessen, ohne auf die grossen Vorzüge, die das MÜLLER'sche Werk zu einem populären im besten Sinne des Wortes machen, hinzuweisen. Selbst der Fachgelehrte wird da, wo nicht persönliche Ueberzeugungen hindernd einwirken, seine Freude an der meisterhaften Darstellung haben. In dieser Beziehung haben Referenten besonders die Capitel III, V und VI des ersten Bandes angesprochen, in denen die Entwicklung der

¹ Siehe Referent in *Jaen's Archiv f. slav. Phil.* xii, 308.

² *WZKM.* III, 319. Was die Etymologie des Wortes *Huzvarosh*, das auch als *Hazvarosh* erscheint, betrifft, so möchte ich dasselbe mit *huzvan* 'Zunge' in Verbindung bringen, wozu das Abstractsuffix *osh* oder *oshn* trat; vgl. z. B. *zafan* neben *zafar*. Darnach könnte man es am besten durch 'Lagualisatio' wiedergeben, ein ganz passender Ausdruck für die Methode, statt des geschriebenen Wortes ein Synonymum einer anderen Sprache auszusprechen. In dem anlautenden *hu* sah man später das Wort *hu* 'gut' und liess es deshalb auch fort.

Grammatik bei Griechen und Römern und das allmähliche Bekanntwerden des Sanskrit geschildert werden. Im zweiten Bande sind es besonders die letzten Capitel, die mythologische Fragen behandeln, in denen die umfassende Gelehrsamkeit des Verfassers im Bande mit der glänzenden Form den Leser immer wieder zu fesseln weiss.

J. KIRSTA.

A. WINTER: *Āvāditī Saptapadārthi*. Lipsiae 1892.

Das Büchlein wird Allen willkommen sein, die sich mit indischer Philosophie beschäftigen, da es eine kurze, aber präcise Uebersicht der Grundlehren des reinen Vaiśeṣika-Systems gibt. Āvāditya, der Verfasser des Werkchens, lebte im 12. Jahrhundert und hat sich bei Abfassung desselben offenbar von pädagogischen Rücksichten leiten lassen, da er, wie es die indische Methode des Auswendiglernens empfahl, seinen Stoff in zwei Abschnitten vorführt, deren erster die Aufzählung, der zweite die Definitionen der Kategorien gibt. Es erscheint mir fraglich, ob der Herausgeber Recht daran gethan hat, diese Anordnung zu der seinigen zu machen, da daraus für den europäischen Leser der Uebelstand erwächst, beständig zwei nacheinander gedruckte Sanskrittexte, zwei ebenso angeordnete Uebersetzungen und schliesslich noch die am Schlusse gedruckten Anmerkungen zu consultiren. Der zweite Abschnitt gibt nämlich die Definitionen genau in der Reihenfolge des ersten Abschnittes, und es wäre gewiss übersichtlicher gewesen, an die Nennung einer Kategorie gleich ihre Definition, vielleicht in anderem Satze, zu fügen. Nehmen wir z. B. den Anfang des III. Capitels, der dem Anfang des XXII. entspricht.¹ An der ersten Stelle heisst es: „Das Aussehen ist siebenfach in Folge des Unterschiedes von weiss, roth, gelb, schwarz, grün, braun, bunt;“ an der zweiten, welche die Kategorie „Aussehen“ (*rūpa*) definirt: „Die Definition der sieben: Weiss u. s. w. beruht auf ihrem Weisssein u. s. w.“ Ich glaube kaum, dass

¹ Die Capiteleintheilung stammt vom Herausgeber.

Jemand die Uebersetzung der zweiten Stelle, wie sie der Herausgeber gibt, verstehen wird, ohne die erste vor sich zu haben; sie lautet: „*Colorum septum definitiones albi ceterorum sunt generibus albi ceterorum (colorum) communibus*“ (p. 9). Dies bringt mich auf den Uebelstand, den der Herausgeber allerdings selbst am meisten beklagt (pp. vii ff.), dass er gezwungen war, lateinisch zu übersetzen, obgleich das Lateinische am allerwenigsten geeignet ist, die philosophischen Ideen der Inder wiederzugeben. Unter dem Bestreben, deutlich zu sein, lautet dann auch häufig die Treue der Uebersetzung, so wenn er (Cap. 1) *pradhvaṇabhāva* mit [non-existentia] „*interitu effecta*“ wiedergibt, obgleich die Idee der Causalität im indischen Ausdruck nicht enthalten ist. Einen ganz schiefen Sinn geben auch die im nächsten Capitel hinzugefügten *ant* — *ant* bei den vier ersten Elementen, während es nur *et* oder *et* — *et* heissen durfte, wie richtig unter 10) übersetzt wird.

Der Herausgeber hat sich, wie aus den Daten erhellt, sehr eingehend mit der einschlägigen Literatur befasst, und wir möchten wünschen, dass er bald eine zusammenhängende Darstellung der Vaiśeṣikalehre in modernem Gewande uns gebe.

J. KIRST.

NEUMANN, KARL EUGEN, *Buddhistische Anthologie*. Texte aus dem Pāli-Kanon, zum ersten Mal übersetzt. Leiden, Brill 1892. xxviii und 237 S. gr. 8°. Preis Mk. 6.—

Vor etwa zwei Jahren hatte ich Gelegenheit, zwei kleine Schriften NEUMANN's in den *GGA* zu besprechen. Der scharfe Ton, in dem ich damals die zahlreichen und notorischen sachlichen Fehler rügte, galt der unbescheidenen Redeweise des Verfassers, die mit der Qualität seiner Arbeit nicht im richtigen Verhältnis stand, und der ganzen Tendenz, das Christenthum durch den Buddhismus zu ersetzen, die ich für eine verkehrte halte und deren Berechtigung ich erst dann in erneute ernste Erwägung zu ziehen gesonnen bin, wenn mir das erste von solchem Geiste durchdrungene Buch in die Hände kommen wird, das von wirklichem wissenschaftlichen Ernste zeugt.

Durch ähnliche Erwägungen sehe ich mich denn auch wieder veranlaßt, NEUMANN'S *Buddhistische Anthologie* hier zu kritisiren, obwohl ich mir diesmal die Mühe gern gespart hätte. Der grösseren Objectivität des Urtheils wegen wird es gut sein, wenn ich gleich in *media res* gehe und in Anlehnung an die Seitenfolge des Werkes die hauptsächlichsten Irrthümer darlege, deren der Verfasser auf den etwa 130 von seinen 236 Seiten der Uebersetzung, welche ich durchgearbeitet habe, sich schuldig gemacht hat.

S. 2. 'Zum heiter-ruhigen Gazellenhain' soll die Uebersetzung von *yena . . . Migāramātu pāsādo* sein. Hier ist zunächst *pāsādo* mit *posādo* verwechselt; *pāsādo* bezeichnet nicht 'heitere Ruhe', sondern 'Palast', 'Tempel' oder 'Haus'. Und dann ist willkürlich aus dem *Migāramātu* ein *miga* herausgerissen, um zu 'Gazelle' zu gelangen. *Migāramātu* ist aber der Genitiv eines Compositums aus dem Namen *Migāra* (cf. *Mṛgāra* im Sanskrit, Minister des Königs Prasennjit) und *mātā* 'Mutter'. Das Ganze bedeutet also: 'Zum Hause der Mutter des Migāra.' Solche gewaltthätige Auseinanderreissungen und Verstümmelungen zu rügen, hatte ich schon bei der früheren Anzeige von NEUMANN Anlass. Auch in der vorliegenden Schrift finden sich noch weitere Beispiele gleicher Art, so S. 13 die Wiedergabe von *śīpatane* durch 'im Anachoretenhain', und S. 62 die Uebersetzung von *Pāvārikambavana* mit 'im Pāvā'schen Mangowalde'.

Anukampaṃ upādāya entspricht Sanskrit *kṛpāṃ kṛtā* und heisst immer 'den Gefallen thun, zu . . .' etc., also hier der ganze Satz: *Bhagavā yena Rammakassa brāhmayassa assamo ten' upasankamitu anukampaṃ upādāya* = 'Der Erhabene möge mir den Gefallen thun, zur Einsiedelei des Brahmanen Rammaka hinzugehen.' Weder hier, noch an den meisten anderen Stellen in NEUMANN'S Uebersetzung, wo die Wendung wiederkehrt, hat die Wiedergabe durch 'von Mitleid' bewogen' einen Sinn.

S. 5. *Bhagavantam eva kho na bhante ārabhha dhammā kathā vippakatā, atha Bhagavā anuppatto* ist falsch übersetzt durch: 'Den Erhabenen, wahrlich, haben wir in unserer Mitte! Das lehrreiche Gespräch ist zwar unvollendet, aber der Erhabene ist gekommen.' Die

Bedeutung ist vielmehr: *„Unser frommes Gespräch, das noch im Gange war, als der Erhabene kam, drehte sich um den Erhabenen.“*

S. 5 (und analog S. 7–8) ist der wahre Sinn der längeren Auseinandersetzung ganz missverstanden. Es liegt ein Gegensatz zwischen dem Annehmen der Lehre von Anderen auf Treu und Glauben (*saddhā*) und der eigenen Erkenntnis und Aufstellung von Doctrinen vor. Daher ist die Partie folgendermassen aufzufassen: *„Da kam mir der Gedanke: Sicherlich hat Ālāra Kālāma diese Lehre nicht bloß gänzlich von Anderen auf Treu und Glauben überkommen und verkündet nun (fälschlich): Ich habe sie durch eigene Erkenntnis erlangt, sondern er besitzt sie durch eigenes Schauen. Daher . . . fragte ich ihn so: Wieweit hast du . . . diese Lehre durch eigene Erkenntnis gewonnen? Da verkündete mir Ālāra Kālāma (als die ihm eigenthümliche Doctrin) die Lehre vom Reiche der Nichtirgend-
etwasheit. Da dachte ich: . . . Wohlau, auch ich will nach der selbständigen Erkenntnis der Lehre (im Gegensatz zum Auf-Treu-und-Glauben-Hinnehmen) ringen, die Ālāra Kālāma als Product seiner eigenen Erkenntnis verkündet.“* Nachdem der Buddha dann dieses Ziel erreicht hat, fragt er, um sich seines wirklichen Erfolges zu vergewissern, nochmals: *„Verkündest du in der That deine Lehre insoweit als das Resultat deines eigenen Schauens?“* Dieser antwortet: *„Ja.“* Darauf erwidert Jener: *„Auch ich habe nunmehr diese Lehre soweit durch eigene Erkenntnis mir zu eigen gemacht.“*

An diesem so klaren Sachverhalt merkt man nun die unverständliche Uebersetzung, die NEUMANN uns liefert: *„Da, ihr Jünger, dachte ich bei mir: Ālāro Kālāmo verkündet nicht die ganze Lehre, nach seinem eigenen Glauben: Durch mich selbst erkannt und mir offenbar habe ich sie erlangt und besitze sie; sicher besitzt Ālāro Kālāmo eine genaue Kenntniss dieser Lehre. Da nun, ihr Jünger, ging ich zu Ālāro Kālāmo und sprach zu ihm: Inwiefern erklärst du, Freund Kālāmo, dass wir (dieses wir ist grammatisch ganz unmöglich) diese Lehre durch uns selbst erkannt, uns offenbar gemacht und sie erlangt haben? Darauf, ihr Jünger, verkündete Ālāro Kālāmo die Lehre vom Reiche der Nichtwelt. Da kam mir, ihr Jünger, folgender Ge-*

danke: . . . Wie, wenn ich nun diese Lehre, von welcher Ālāro Kālāmo sagt: Durch mich selbst erkannt und mir offenbar habe ich sie erlangt und besitze sie, mir anzueignen suchte, damit sie mir völlig klar würde? Und binnen Kurzem, ihr Jünger, ja sehr bald hatte ich diese Lehre durch mich selbst erkannt, mir offenbar gemacht, erlangt und verweilte darin. Hierauf, ihr Jünger, begab ich mich zu Ālāro Kālāmo und sprach zu ihm: Verkündest du, Freund Kālāmo, diese Lehre (nur) insoweit, als wir sie (jetzt) durch uns selbst erkannt, uns offenbar gemacht und erlangt haben? — Insoweit, Freund, verkündige ich sie. — Ich aber, Freund, habe sie nun insoweit erlangt.'

Ubho va santā bedeutet: 'Zu zweien seiend (wollen wir diese Gemeinde leiten),' nicht: 'Wir beide sind vollendet (und wollen diese Asketenschar lenken).'

S. 2. *Sūpatitthasi* (auf einen Fluss bezogen) übersetzt N. mit 'schön gelegen'. Er scheint darin also eine ganz unmögliche Ableitung von *sthā* zu erblicken. Es ist natürlich vielmehr das sanskr. *sūpatirtha* = 'mit guten Stegen oder Zugängen versehen'.

S. 19 und 20. *Ayam vuccati . . bhikkhu* ist falsch wiedergegeben mit 'ein solcher . . wird Mönch genannt'. Die wirkliche Bedeutung ist: 'Von einem solchen . . Mönche heisst es:' etc.

S. 21. *Dvato pi kho mayam āvuso āgaccheyyāma āyasmato Sāriputtasa santike* heisst nicht: 'Schon lange, o Brüder, wollten wir uns zum ehrwürdigen Sāriputto begeben,' sondern: 'Selbst von weiter würden wir kommen.'

S. 23. 'Vier Arten von Nahrung der sich bewegenden oder feststehenden Lebewesen, ihr Freunde, gibt es,' ist eine ganz falsche Uebersetzung von *Cattāro 'me āvuso āhārā bhūtānaṃ vā sattānaṃ phitvā sambhavesināṃ vā anuggahāya*, das vielmehr wiederzugeben ist mit: '. . . Nahrung zur Lebenserhaltung der lebenden Wesen und zu Nutz und Frommen der nach Wiedergeburt verlangenden.'

S. 29. *Kāmapādānaṃ* etc. ist nicht 'das Sichanklammern an die Lust' etc., sondern 'das Haften am Irdischen, das sich documentirt in der Sinnelust' etc. Das *dīṭhi* in *dīṭhupādānaṃ* bedeutet ausser-

dem nie ‚Vielwisserei‘, sondern, wenn es in tadelndem Sinne gebraucht wird, stets ‚Ketzerei‘.

S. 33 und 40. *Nāya* ist nicht ‚Erkenntniß‘, sondern ‚rechte Führung‘. N. hat das Wort mit *hāya* verwechselt.

S. 37. Wenn N. *yāvad eva sūyamattāya pativratimattāya* übersetzt mit ‚Der Körper ist da: In diesem Gedanken ist er gesammelten Geistes), sofern er ihn allein auf die Erkenntniß, allein auf die Einsicht richtet,‘ so ist auch das verkehrt und zu ersetzen durch . . . ‚bis er im Inneren nur noch Erkenntniß und nur noch Sammlung ist‘.

S. 39. *atthi anutthā* (sc. *kāya*) ist: ‚Der Körper) ist über solche Zustände (der Verwesung) noch nicht hinaus‘, nicht aber: ‚Ihn (den Körper) habe ich noch nicht überwunden‘.

Die Uebersetzung von *supāhehi vā khajjamānaṃ* lässt N. ganz aus, oder es ist wohl vielmehr zu vermuthen, da *gijjhhehi vā khajjamānaṃ* direct vorausgeht, dass er beides in die Worte ‚von Geiern angefreßenen‘ zusammengezogen und *supāya* mit *supāya* (Vogel *garuḍa*) verwechselt hat. *Supāya* ist aber neben *sunakha* ein anderes Aequivalent von sanskr. *śvan*. Siehe darüber schon TREXKNER, *Pāli-Misc.* S. 59, Anm. 6.

Aṭṭhikāni . . . *terovassikāni* ist nicht ‚ein Haufen dreijähriger Gebeine‘, sondern ‚über ein Jahr daliegende Gebeine‘. Wie soll *tero* zu der Bedeutung ‚drei‘ kommen? Ganz allein durch die NEUMANN'sche Leichtfertigkeit. Dass das Wort einem *tīrovassika* entspricht, darüber vgl. ED. MÖLLER, *The Pāli Language*, S. 8.

Nach der auf S. 49 gegebenen Anmerkung soll *andāmitā* die Erlösung nach dem Tode sein. Nein, das ist sie nicht, und N. thut von Neuem dar, dass er auf seiner ureigensten Domäne, in dem Buddhismus, zuweilen ebensowenig zu Hause ist, wie in der Grammatik. Ein *andāmitā* ist bekanntlich derjenige, der zwar nicht noch einmal als Mensch geboren werden wird, aber doch noch eine Existenz in der Brahma-Welt durchzumachen hat. An unserer Stelle ist ausserdem die Sache dadurch klar, weil ein Gegensatz zu der vorher als *aññā* bezeichneten Arhatschaft vorliegt. Und der Arhat ist ja eben

der, der nach dem Tode definitiv erlöst wird, obgleich er sich die unumtöseliche Anwartschaft darauf schon während der Lebenszeit erworben hat. Glaubt N., ein Arhat wäre immer sofort in dem Augenblick gestorben, wo er zur Erleuchtung durchdrang? Dann könnte ihn das bekannte Gleichniß von dem selbst nach dem Aufhören des Antreibens noch eine Weile weiterrollenden Rade eines Besaeren belehren.

Das *tiffhantu in tiffhantu bhikkhave satta vassāni* etc. auf derselben Seite ist ganz falsch und sinnentstellend übersetzt mit: 'Es mögen . . . sieben Jahre etc. also vergehen.' Aber es kann hier nur heißen, und wer Pāli versteht, der kennt diesen Gebrauch aus anderen Stellen als absolut sicher: 'Aber was rede ich von sieben Jahren' etc. (Es kommt nachher, dass das betreffende Ziel in viel kürzeren Fristen zu erreichen ist.) Man vergleiche z. B. *Milinda-paṭṭha* S. 19: *Tiṭṭhatu bhante eko Milinda rājā, sacce bhante sakala-Jambudīpa rājāno agantvā mañ pañham puccheyyunt sabban tañ viṇayjetvā sampadālessāmi* = 'Redet mir nicht von dem einen König Milinda; wenn auch alle Könige von Indien mit mir zu disputiren kämen, ich würde ihnen zu antworten wissen und sie alle zusammen in die Pfanne hauen.'

Wenn, immer noch auf derselben Seite, der Satz *iti yaṃ tañ vuttam idam etam paṭicca vuttam* wiedergegeben wird mit: 'So ist dies, was gesagt wurde, in Beziehung hierauf gesagt worden' statt durch: 'Was im Vorhergehenden (*iti*) gesagt wurde' etc., so beweist das, so werthlos der Unterschied der Auffassung auch für die Praxis ist, doch zur Genüge, wenn ein solcher Beweis noch nöthig wäre, wie wenig sich N. in den Geist der indischen Sprache hineinzufinden vermag.

S. 51. Die sehr gelehrte, häufig wiederkehrende Wendung, welche sich . . . objectivirt haben' scheint hier nur die Unkenntniß über die Ableitung des nicht sehr gewöhnlichen *upādiṇṇa* verdecken zu sollen. Es ist natürlich *upa* + sanskr. *ādīṇya* = 'zum Vorschein gekommen'.

S. 52. *Ubhatodaṇḍaka* (nicht *ubhatodantaka*!) *kakacā* ist nicht eine 'doppeltgezähnte Stige', sondern eine mit Handhaben an jedem Ende.

S. 53. *Yassa me evaṃ Buddhāṃ anussarato . . . upekkhā . . . na sayhātī* heisst: ‚Dass mein Gleichmuth, obgleich ich an Buddha etc. denke, nicht Stand hält;‘ ganz ohne Verständniss dagegen ist N's Interpretation: ‚Der ich solcher Art des Buddha gedenke etc., und dem die . . . Aequanimität (doch) nicht zu Theil geworden ist!‘ Wir entbehren viel lieber nichtssagende gelehrte Fremdworte als das Verständniss des Originals.

S. 55. *Yesa ca santappati* ist falsch übersetzt mit ‚wodurch man seine Lust befriedigt‘. *Santappati* kommt nicht von *tap*, sondern ist das Passivum von *tap* und daher zu übersetzen: ‚(Das Element des Feuers), durch das der Körper erwärmt wird.‘

S. 58. Die Uebersetzung ‚Seil‘ für *calli* beruht auf Phantasie, passt auch gar nicht in den Zusammenhang. Ich bin eher geneigt, an eine Bedeutungsähnlichkeit mit sanskr. *vali* zu denken, das nach den Lexicographen (wie viel die Sanskrit-Lxicographen wahrscheinlich aus dem Pāli herübergewonnen haben, denke ich bei passender Gelegenheit einmal darzuthun) ‚Giebelbalken‘ bedeutet. Giebelbalken sind in der That Bestandtheile eines Hauses, nicht aber ‚Seile‘. Ueberhaupt ist der ganze Satz falsch aufgefasst: *Seyyathā pi āvuso kaṭṭhā ca paṭicca vallā ca paṭicca tiṇā ca paṭicca mattikā ca paṭicca ākāso parivārīto agāraṃ t'eva sankhaṃ gaacchati* = ‚Wie erst mit Rücksicht auf die (oder vermöge der) einzelnen Bestandtheile der davon eingeschlossene Raum der Bezeichnung ‚Haus‘ theilhaftig wird,‘ nicht aber: ‚Gleichwie, ihr Freunde, erst mittelst der Balken (wo ich ‚Bretter‘ übersetze), mittelst der Seile etc. das räumlich begränzte ‚Haus‘ zur Vollendung gelangt‘. Vgl. dazu die genau identische Discussion über den Begriff ‚Wagen‘ im *Milindap.* S. 27. Da dort nur der Ausspruch Nāgasena's, dass es keine Individualität Nāgasena, sondern nur einen so benannten Begriff gäbe, dadurch exemplificirt werden soll, so ist es ganz klar, dass es sich nicht um die reale Sache, sondern lediglich um den Begriff handelt. Die Gänsefüsschen, in die N. das Wort ‚Haus‘ einschliesst, beweisen seiner übrigen Fassung gegenüber nicht im Geringsten, dass er das Verhältniss richtig verstanden habe. Ein deutliches Verständniss desselben

wäre uns aber auch hier wieder lieber gewesen als die Fussnote mit Hinweisen auf KANT und SCHOPENHAUER.

S. 62. *Yo uttarimānussaḍḍhammā iddhipāṭikāriyaṃ karissati* ist nicht ‚ein übermenschliches Werk, ein Wunder der magischen Macht zu vollbringen‘, sondern: ‚Vermöge übermenschlicher Macht ein Wunder‘ etc. *Dhammā* ist wohl ein Beispiel für den von mir ZDMG. 46, S. 316—2 belegten Instrumental auf *-ā* von *a*-Stämmen, aber auch sonst wäre es nicht Acc. Sing. oder Plur., sondern Abl. Sing. — Ein weiteres Beispiel für jenen Instrumental auf *-ā* liegt, das will ich hier gleich bemerken, wahrscheinlich in der von NEUMANN im vorliegenden Werke (S. 152 f.) ebenfalls übersetzten Nr. 39 von ASH. NIK. Band II, Theil IV vor: *Ye ca yaṇṇā nirārambhā yajanti*. Bei solcher Auffassung ergibt sich dann auch die Uebereinstimmung mit der Regel der Sanskrit-Grammatiker über *yaj*. (Vgl. LAMON, *Bezz. B.* I, S. 217.).

S. 66. *Sankhalikhitā*, dessen Uebersetzung N. scheinbar auslässt, ist, obwohl es CUN. als ‚einer polirten Muschel gleich‘ erklärt, in Uebereinstimmung mit sanskr. *saṅkhalikhitā* zu deuten. S. P. W.

S. 67. ‚Gegebenes gibt er her‘ ist eine ganz fahrlässige und gedankenlose Uebersetzung von *dinnādāyī* = ‚Nur Gegebenes nimmt er an‘. — Die mancherlei grösseren und kleineren Versehen in der folgenden Uebersetzung der Ordensregeln zu erörtern, würde zu weit führen, da einzelne erst längere Darlegungen nothwendig machen würden. So ist S. 68 *bijagāma-bhūtagāma-samārambhā paṭivirato hoti* ganz falsch übersetzt mit: ‚Blumen, Gräser, Sträucher oder Bäume anzupflanzen liegt ihm fern‘. Es handelt sich vielmehr um die Vernichtung des lebenden Princips in irgend einer Form. Ebenso bezieht die Erklärung: ‚Uebernehmen die Verwaltung von Vorrathskammern‘ für *samūdhikāra-parihogaṃ anuyuttā* auf reiner Phantasie. Ein etwas eingehenderes Studium des Pātimokkha und des Vinaya-piṭaka würde den Verfasser sehr bald darüber belehren, was *samūdhikāra* bedeutet.

S. 71. *Niggahīto si* gibt N. falsch wieder durch ‚beschränkt bist du‘, indem er das ‚restrained‘ bei CUN. unglücklich übersetzt.

In Wirklichkeit ist gemeint: 'Du bist in deine Schranken zurückgewiesen' oder ähnlich.

S. 74, *muddā* erklärt N. mit 'Verwaltungsdienst'. Dass das Wort vielleicht 'Schriftkenntnis' bedeutet, habe ich in einem damals noch nicht erschienenen Artikel darzulegen versucht. Hier ist also dem Verfasser für seine Interpretation kein Vorwurf zu machen.¹

S. 90. Die nicht sehr tief sinnige Wahrheit 'in dem Erlösen ist die Erlösung: diese Erkenntnis geht auf' als Uebersetzung von *vimuttasmā vimuttam itī sūyam hoti* kehrt hier wieder, obgleich ich sie früher schon gerügt habe. Die Gänsefüsschen in DAVID CARPENTRAN'S Ausgabe, durch die sich der Verfasser wohl hat verleiten lassen, imponiren mir nicht.

S. 98. Die in der Anmerkung gegebene Erklärung des Namens *Sahampati* aus *Sa aham pati*, die gleichzeitig zu einem recht gesuchten Anfall auf die Theologie benützt wird, ist sachlich durch den einen Fall, dass Brahmā einmal von sich sagt: *aham jvaro* etc. (also auch vielleicht einmal *'aham pati'* gesagt haben könnte!), ebenso unbegründet wie lautlich verfehlt. Denn nach Analogie der sonst in der Verbindung von *so* und *aham* gebrauchten Sandhi-Gesetze (z. B. aber auch *kāśāham* für *kāśa aham*) würde aus der Verbindung vermuthlich *Sāhampati* werden müssen. Wir können es also, bis stärkere Gegengründe vorgebracht werden, wohl bei der alten sachlich sehr begründeten und durch sichere lautliche Analogien gestützten Ableitung aus *sayampati* bewenden lassen.

S. 99. *Atiradakkhipiṇṇā nācāya* übersetzt N. vielleicht nicht richtig mit 'von dem Bord des Schiffes, welcher der unendlichen Wasserfläche zugekehrt war' (liessen die Seefahrer den landerspähenden Vogel abfliegen). Die Worte müssen wohl interpretirt werden: 'Sobald das Schiff kein Land mehr zur Rechten hatte, liessen sie den landerspähenden

¹ Wohl aber für seine Uebersetzung von *Dhammapala* mit 'Wahrheitspfad' im Titel seines neuesten Machwerks, nachdem ich ZDMG. 46, S. 734—6 klar dargelegt habe, dass *padaṃ* hier 'Sprichsammlung' bedeutet. Wenn Herr N. selbst keine philologische Ader besitzt, warum lässt er sich nicht wenigstens durch ernste Philologen belehren?

den Vogel anfaßteigen.¹ Wozu hätten sie auch einen solchen Vogel nötig gehabt, wenn sie von vornherein wussten, auf welcher Seite sich Land und auf welcher sich keins befände? Des Weiteren habe ich an anderem Ort über diese Stelle gehandelt.¹

S. 132. *Sārambha* mit Beziehung auf das Opfer ist nicht nur 'das schädliche', sondern wahrscheinlich direct 'das mit Tödtung verbundene'. Das Umgekehrte bedeutet dann *nirārambha*. Dass *drāhā* im Pāli 'tödten' oder 'schlachten' bedeutet, geht aus den Açoka-Inschriften (s. Felsenedict 1) hervor.

S. 133. *Niraggalaṃ mahārambhā* kann nicht heissen 'sind schädlich und sind ungerecht', sondern bedeutet sehr wahrscheinlich 'sind ohne Zwang, unnötiger Weise mit grossem Morden verknüpft', denn *niraggala* hat im Sanskrit die Bedeutung 'zwanglos, frei'.

Während N. in *aññā* das sanskr. *anya* erblickt, sehe ich in demselben das Äquivalent von sanskr. *ājñā*, das ja in der Bedeutung 'Erkenntniss' im Pāli ganz gewöhnlich ist, und verbinde es mit *cittāṃ upatthāpeti* = 'er richtet seinen Geist auf die Erkenntniss'. Diese Wendung ist dann analog zum Beispiel an *nāga-dassanāya cittaṃ abhinīharati abhininnāmati* von *Sīmaṇḍaphalasutta* § 83. *Aññā* ist dann die bekannte durch Abfall des *ya* gekürzte Dativform, die in einer Reihe mit den gekürzten Dativen *atthā* etc., mit den femininalen Instrumentalen *ahīṃsā* etc. und mit den bekannten Kurzformen des Gerundiums *abhiññā* (für *abhiññāya*) u. s. w. steht.

S. 139. Vollständig feldgegriffen hat N. in der Uebersetzung des Satzes *Tathāgatassa bhikkhava arahata sammāsambuddhassa pātubhāvā cattāro acchariyā abhūtā dhammā pātubhavanti*. Er besagt nicht: 'Dem Vollendeten . . . erscheinen vier augenfällige Dinge stän-

¹ Ich darf indessen hier Dr. N. nicht absolut die Möglichkeit anderer Meinung abprechen. Herr Hofrath Börsen macht mich darauf aufmerksam, dass vielleicht eine Ableitung von *Vādakā* vorläge, ich hatte diese Eventualität selbst erwogen, sie aber verworfen, weil ich nicht glaube, dass man ein Schiff als 'landerschlickend' bezeichnen würde, und weil gleich darauf *śradakāya* (nicht *śradakāya*) von dem Vogel gesagt wird. Und in dieser Auffassung hat mich die freundliche Mittheilung von Prof. Karstner bekräftigt, dass auch im *Mahābhāṣya* ein dem Compositum *āśradakāya* ganz analoges Compositum *hastadakāya* findet.

nenswerth,¹ sondern: In Folge des Erscheinens eines vollendeten Buddha (*pāṭubhāsi* wieder Instrumental auf -*ti*, oder Abl.) . . . erscheinen auch (immer) vier Wunder.²

S. 145. Für die Uebersetzung des Wortes *setugghāsi* mit ‚Mordhöhle‘ ist nicht der geringste Anhalt vorhanden. Es bedeutet vielmehr ‚Zerstörung der Brücke‘ (die über den Strom der Existenzen zum Nirvāṇa führt).

Diese Blumenlese mag genügen. Zeit und Raum verbieten eine erschöpfende Aufzählung aller Fehlgriffe. Auf Wunsch kann sie aber nachgeliefert werden.

Es gilt, aus diesem Thatbestand das Facit zu ziehen. Was anzuerkennen ist, das will ich hier gern mit möglichster Betonung anerkennen; um Dr. N. nicht fortwährend ausschliesslich tadeln zu müssen: Es ist der gute Gedanke, durch Uebersetzungen den Inhalt der buddhistischen Lehrtexte dem breiteren Publicum zugänglich machen zu wollen. Es ist ferner der Umstand, dass der Verfasser in einem hier wiedergegebenen Textstück, das er früher schon übersetzt hatte, und das ich meiner früheren Kritik mit unterzogen habe, wenigstens die grössere Anzahl der von mir gerügten Fehler corrigirt hat. Schliesslich will ich auch gern die Begeisterung für die Sache mit als lobenswerthe Eigenschaft in diese Wagschale werfen, wenn sie auch, wie wir gleich sehen werden, bei N. weit mehr zum Fehler ausgeartet als eine Tugend zu nennen ist. Damit ist zu seinem Lobe aber auch Alles gesagt.

Man betrachte dagegen die Unsumme von Verstössen. Wer den Verfasser um jeden Preis retten will, der mag vielleicht einwenden, es käme nicht darauf an, dass ein Autor, der philosophischen oder religionswissenschaftlichen Zwecken dienen will, mit so geringfügigen Sachen, wie der Grammatik seiner Quellen, besonders vertraut wäre. Ich meine, dass die Fahrlässigkeit in der sprachlichen Behandlung der Originalwerke ein Gradmesser für die wissenschaftliche Zuverlässigkeit überhaupt ist. Ausserdem ist das gründliche Verständnis der Quellen keine geringfügige Sache, sondern unumgängliches Erforderniss. So ist z. B. NEUMANN'S (S. 6 und 7—8) Ver-

ständniß für die ganze Auseinandersetzung zwischen Buddha und Ālāra Kālāma und Uddaka Rāmaputta, und damit auch für die religionshistorisch vielleicht wichtige Auseinanderhaltung der Begriffe ‚Glauben‘ und ‚Erkenntniß‘ vollständig daran gescheitert, dass er nicht weiss, dass das Subject des Gerundiums mit dem logischen Subject des Hauptverbuns identisch sein muss.

Man würde indessen vielleicht immer noch geneigt sein, einem Schriftsteller derartige Versehen nicht zu hoch anzuschlagen, wenn dessen eigene Gedanken bedeutenden Werth besitzen. N's philosophische Gedanken aber haben nicht den Werth, den er ihnen gern beimessen möchte. Dass seine Kenntniß des Buddhismus keine lückenlose ist, habe ich an Einzelpunkten ebenso in meiner früheren Recension wie wiederum in dieser dargethan. Und auch seine philosophischen Fähigkeiten überschätzt Dr. N. durchaus. Ich will ihm sehr gern zugestehen, dass er viel gelesen hat, mehr vielleicht als die meisten anderen in seinen Jahren. Aber es ist alles unverdaut geblieben, und ich halte seine Reminiscenzen seiner eigenen geistigen Entwicklung für direct schädlich. Seine Einleitung zum vorliegenden Werke ist philosophisches Wortgeklügel. Es ist ihm auch nicht gelungen durch einige gewagte Polemiken diesem Nebelgrau ein paar Lichter aufzusetzen. Die Aufhellung der buddhistischen Terminologie ist keine so leichte Sache, dass sie schon mittelst einiger Hinweise auf abendländische Philosophen glückte. Dies ist der Punkt, wo man von einem Forscher mit vorwiegend philosophischem Interesse noch am meisten erwarten könnte. Nach Allem aber, was ich von N. gesehen habe, bin ich doch überzeugt, dass eine derartige quellenmässige Untersuchung besser von einem philologisch geschulten Indologen vorgenommen wird, oder dass N., wenn er sich durch diese nutzbringende Arbeit die Indologie zu wahren Danke verpflichten will, einmal seine verschwommenen philosophischen Ideen für einige Zeit ablegen und sich dafür wissenschaftliche Akribie aneignen muss.

Für durchaus verfehlt halte ich auch die ganz besondere Charakterisirung der Buddha-Religion als Kunst, nicht als Wissenschaft.

Die Religionen im Allgemeinen gehören mehr in das Gebiet der Kunst, d. h. des Gefühls, als in das des Wissens. Inhalt sowohl wie die Art der Bethätigung des religiösen Empfindens verweisen dieselben in jene Sphäre. Der Buddhismus aber ist, weit entfernt davon, mehr als die anderen Religionen für Kunst gelten zu können, sogar vor allen diejenige Religion, die der Wissenschaft nahe steht, wenn überhaupt jemals eine mit der Sphäre des Wissens etwas zu thun gehabt hat. — Auch was N. über den Unterschied von Kunstwerk und Wissenschaft sagt, wenn er erklärt: „Ein Kunstwerk erstrahlt in ewiger Jugend, eine Wissenschaft wird von Tag zu Tag älter,“ kann ich nicht unterschreiben. Einem Kunstwerk kann vor allen Dingen nicht eine ganze Wissenschaft gegenübergestellt werden, sondern nur ein wissenschaftlicher Satz. Und das Kunstwerk kann doch auch nur dann in ewiger Jugend strahlen, wenn es den ewigen Principien dieser Kunst möglichst nahe gekommen ist. Aber auch der wissenschaftliche Satz, der die Wahrheit wiedergibt, „erstrahlt in ewiger Jugend“.

Die Neuerung N's, um noch etwas Aeusserliches zu berühren, die masculinen Substantiva der Pāli-Sprache in der Nominativform mit *-o* zu schreiben, statt, wie allgemein üblich, mit dem Stammvocal *-a* (also z. B. *Buddho* statt *Buddha*), halte ich ebenfalls für verfehlt. Allerdings bemerkt er mit Recht, solche Formen auf *-a* seien niemals gebraucht worden; aber sind denn die auf *-o* jemals in anderem Casus als dem Nominativ gebraucht worden? Es ist genau ein eben solches Un Ding, „des *Buddho*“ zu sagen, wie „der *Buddha*“. Also behalten wir schon lieber die indifferenten *a*-Formen bei.

Wenn wir jetzt N's Leistung im Ganzen überschauen, „dann fragen wir uns nicht ohne Grund, mit welchem Recht er trotz meiner früheren Rüge wiederum denselben selbstbewussten, um nicht zu sagen unbescheidenen Ton anschlägt, der seine „Innere Verwandtschaft etc.“ durchzog.

Zwar den Satz von S. x: „Dass Jeder sich für competent halt, über eine Sache zu schreiben und sie zu beurtheilen, die er nicht kennt,“ möchte ich nicht gestrichen wissen, damit der Verfasser selbst bis zu seinem nächsten Werke Gelegenheit hat, ihn zu studiren.

Die gespreizten und unangenehm anmasslichen Sätze von S. xi, xii und xiv, die Christenthum und Buddhismus gegenüberstellen, will ich hier nicht noch einmal charakterisiren, nachdem ich ähnliche Sätze des Verfassers schon früher ins rechte Licht gesetzt habe. Wenn derselbe aber auf S. xiv erklärt, dass seine Anthologie (im Gegensatz zur ‚Bestia trionfante‘ S. xi) nur für die ‚Oligarchie Heraklits‘ bestimmt sei, so haben doch alle Anhänger der ersten Wissenschaft ein Interesse daran, sich gegen den Verdacht zu wehren, als wollten sie mit dieser Oligarchie Heraklits etwas zu schaffen haben. Und das habe ich hiermit gethan.

Ich habe N. noch einmal eingehend darthun wollen, welche Klippen er zu meiden hat, um ein nützlicher Mitarbeiter der Wissenschaft zu werden. Ich werde an dem Tage, wo er uns den Beweis erbringt, dass er es geworden ist, unter den Ersten sein, die ihn freudig begrüßen. Bis dahin aber muss ich leider annehmen, dass Buddha selbst das Gleichniß von den Mangofrüchten (Asa. Nik. Band II, Nr. 106) auf NEUMANN'S Buch angewendet und es der dritten Classe zugewiesen haben würde:

„*Áva ámarappá*“, „Unreif innen und aussen“.

Berlin.

R. OTTO FRANK.

J. THEODORE BENT, *The ruined cities of Mashonaland*, by —. London 1892.

Der Verfasser wurde durch die Unterstützung zweier englischer wissenschaftlicher Gesellschaften und der British Chartered Company, welche die Colonisirung des den Portugiesen entzogenen Theils von Südostafrika in die Hand genommen hat, in den Stand gesetzt, die vor 20 Jahren zuerst von dem Deutschen KARL MAURER erforschten und beschriebenen Ruinen gründlich zu untersuchen, und legt uns in einem vorzüglich ausgestatteten, mit zahlreichen schönen, nach Photographieen angefertigten Abbildungen versehenen Band das Resultat seiner Forschungsreise vor.

Den grösseren Theil des Werks füllt allerdings der Reisebericht und dürfte dessen Besprechung schwerlich für die Leser dieser Zeitschrift von Interesse sein. Um so mehr jedoch müssen der Bericht über die gefundenen Ruinen und die veranstalteten Ausgrabungen und die Ausführungen des Herrn BENT und seines Begleiters R. M. W. SWAN für jeden Orientalisten von Interesse sein.

In dem zwischen den Flüssen Sambesi und Limpopo gelegenen Stück Ostafrikas finden sich zahlreiche, zum Theil sehr ausgedehnte Ruinen, welche auf den ersten Blick zweierlei Ursprung verrathen: sorgfältig ohne Mörtel aus behauenen Granitsteinen aufgeführte Mauern und Thürme und rohgemanerte, mit Mörtel verkittete Trümmer, welche gewiss afrikanischen Ursprungs sind und schwerlich in ihrer Entstehung weiter als die Zeit des Monomotapa¹ der Portugiesen zurückreichen. Die grössten der zu ersterer Classe gehörigen Bauten hat Herr BENT mit Hilfe seines kartographisch geschulten Reisegefährten sorgfältig vermessen, untersucht und theilweise ausgegraben. Mauern bis zu 16 Fuss dick und 35 Fuss hoch, massiv gebaute und verzierte Thürme von gewaltigen Dimensionen und die zahlreichen ausgegrabenen Kunsterzeugnisse eines hochcivilisirten Volkes lassen es gewiss erscheinen, dass wir es hier mit den Städten, Festungen und Tempeln eines nichtafrikanischen Volkes zu thun haben, welches sich der Goldgewinnung halber in Südostafrika festgesetzt hatte. Besonders überzeugend sind die fünf Fuss grossen aus Stralit gehauenen Geier mit Menschenarmen unter den Flügeln, die Scharben von mit Reliefs versehenen Vasen, die Bruchstücke von stark verzierten Säulen, Schmelztiegeln mit Goldresten und eine Gussform. Weniger sicher sind die gefundenen Waffen, welche grossen Theils noch heute zu der Ausrüstung eines Zulu passen würden.

Die Frage, welches Volk hier in längstvergangenen Zeiten, auf eine Reihe von Festungen und Tempeln gestützt, Gold gegraben und geschmolzen haben mag, wird von Herrn BENT im siebenten Kapitel ausführlich behandelt. Er führt zunächst aus, dass die Araber von den ältesten Zeiten an die ostafrikanischen Zendsch nur als die nackten Barbaren mit spitzgefeilten Zähnen kennen und beschreiben

wie sie noch heutigen Tages sind, dass daher die beschriebenen Bauten unmöglich von ihnen herrühren können; er weist dann sicher nach, dass die grossen Bauten von Simbabwe den Portugiesen und Arabern des 16. Jahrhunderts wenigstens vom Hörensagen gut bekannt waren, ja, dass sie schon von Leo Africanus erwähnt und von den Zeitgenossen als ‚ein Werk des Teufels‘ beschrieben wurden.

Weniger sicher ist jedoch, dass es gerade die Sabäer Süd-arabiens gewesen sein müssen, die hier colonisirt haben, wenn auch Bext's Studien die Annahme, dass Mashonaland eine Hauptbezugsquelle für das Gold Arabiens, die schon von Horaz besungenen *thesauri Arabum* gebildet habe, ziemlich wahrscheinlich machen. Die Zeichen auf der Topfscherbe (Seite 166) für sabäische Schriftzeichen anzusehen, wird sich wohl schwerlich ein Orientalist entschliessen. Dennoch haben wir allen Grund, Herrn Bext für seine mühevollen Forschungen und seinen ausführlichen klaren Bericht über das Gefundene dankbar zu sein und können nur hoffen, dass es seinen Nachfolgern gelingen möge, Schriftdenkmäler auszugraben, welche die Frage nach dem Ursprung der südafrikanischen Ruinen endgültig lösen.

A. W. SCHLEICHER.

Kleine Mittheilungen.

Pahlavi *𐭮𐭲𐭮𐭲*. — Ich habe dieses Wort in dieser Zeitschrift Bd. v, S. 64 erklärt. Meiner Erklärung stellt Hoxa die Bemerkung entgegen, dass das Wort nicht *aiwakantān*, wie ich es umschreibe, sondern *āhākintān* (von *𐭮𐭲* *āhāk*, *unpers.* *آه*) gelesen werden muss (*Grundriss der neupersischen Etymologie*, S. 264, Nr. 6). Dies möchte ich sehr bezweifeln. Das Verbum *𐭮𐭲𐭮𐭲* ist von *𐭮𐭲𐭮𐭲* ganz verschieden und beide Worte werden auch von Spiegel, *Traditionelle Literatur der Parsen* S. 352 und S. 364 mit Recht auseinander gehalten. Und dass *𐭮𐭲𐭮𐭲* wirklich 'in Eins vereinigen, mischen' und 'vernureinigen' bedeutet, ersieht man aus Jamaspji Dastur Minocheherji Jamasp Asana's *Pahlavi, Gujarati and English Dictionary* n. pag. 647, wo *𐭮𐭲𐭮𐭲* 'mixing up, mingling up, uniting or blending in a mass', *𐭮𐭲𐭮𐭲* 'made into one, mixed up' und *𐭮𐭲𐭮𐭲* 'dirty, filthy, impure, defiled, spoiled', sich verzeichnet finden. Auch dieses Lexicon hält *𐭮𐭲𐭮𐭲* und *𐭮𐭲𐭮𐭲* (II, 214) auseinander.

Pahlavi *𐭮𐭲𐭮𐭲*, *𐭮𐭲𐭮𐭲*. — Dieses Verbum, welches 'erschaffen' bedeutet, wurde von Spiegel zuerst (*Parsigrammatik* S. 196, Note 47) auf das hebr. *𐤍𐤕* zurückgeführt. Später (*Die traditionelle Literatur der Parsen* S. 424) verwarf Spiegel selbst diese Erklärung, da erstens alle Kennzeichen des semitischen Ursprunges fehlen und zweitens das Wort dann auch ins Parsi (als *𐭮𐭲𐭮𐭲*) nicht aufgenommen worden wäre. Spiegel meint, dass das Wort mit dem Parsi *𐭮𐭲* 'Schicksal' zusammenhängt. Derselben Ansicht ist auch West (*The Book of the Mainyo-i-khard, Glossar* p. 43), sowie auch Hoxa (a. a. O., S. 270,

Nr. 52). Nach meiner Meinung ist diese Erklärung nicht richtig. Ich leite *awōš* von *š*, *š*, 'Glanz, Licht' ab. Man muss sich dabei die Anschauung der Parsen über die Schöpfung vor Augen halten. — Darnach existirte die Schöpfung als Idee (*šēzē*) schon früher in der Vorstellung des Schöpfers und wurde von diesem zu einer 'bekörpert' (*astawūt*.) geschaffen. Daher wird 'schaffen' durch *پیدا کردن*, 'geschaffen werden' durch *پیدا آمدن* und 'Schöpfer' durch *پیدا کننده* übersetzt. — Diese Auffassung kann nur auf *š*, *š*, nicht aber auf *ōš* bezogen werden.

Neupersisch *افسوس*, *افسوس*. — Von *افسوس*, 'Spott, Scherz' = Pahl. *awōš* gibt Horn (*Grundriss der neupersischen Etymologie* S. 23, Nr. 101) keine Etymologie an. Die Erklärung DARMESTETER'S (*Études Iraniques* n. 151) aus einem vorauszusetzenden awest. *aiwi-saōša* wird von Horn mit Recht verworfen. Nach meiner Ansicht gehört *افسوس* zu *سفتن* (Horn, S. 163, Nr. 749). Ich setze eine awestische Form *aiwi-saōšā* voraus, die zu *awōš* und dann mit Assimilation der beiden Zischlaute (vgl. *شش* = awest. *sūši*, altind. *śaśura* für *śaśura*, *śaśa* für *śaśa*) zu *awōš* wurde.

Neupersisch *اورمزدیار*. — Ich habe in dieser Zeitschrift Bd. vi, S. 356, Note 1 bemerkt, dass die beiden Eigennamen *اسفندیار* und *اورمزدیار* von den übrigen auf *یار* ausgehenden Compositis getrennt und für sich beurtheilt werden müssen. Sie hängen aber auch beide miteinander nicht zusammen. Während *اسفندیار* im Pahlawi *awōšōšōš* lautet und auf awest. *apōta-dāta* zurückführt, ist *اورمزدیار* neueren Ursprungs und enthält das Wort *یار* in der Bedeutung 'Freund' als zweites Compositionsglied in sich, da es im Pahlawi durch *awōšōšōšōš* wiedergegeben wird.

Neupersisch *ب*. — Die Wörter *bā*, *ebā*, 'mit, zu' werden von Horn (a. a. O., S. 34, Nr. 145) verzeichnet, aber nicht erklärt. Horn liest Pahl. *apāk*, *apākāh*; ich dagegen lese sie *apāk*, *apākāh*. Die ältere Form, von welcher Horn behauptet, sie lasse sich nicht nachweisen, liegt im altind. *upāka*- (von *upa*+*akē*) 'nahe zusammengedrückt, verbunden, benachbart', davon *upāke* 'in nächster

Nähe, gegenwärtig'. Wegen der Abfärbung des *u* vergleiche man Pahl. 𐭥𐭥𐭥𐭥, neupers. بر = awest. *upairi*, altind. *upari*. Man begreift nicht, dass Hoxs hier nicht auf die richtige Spur gekommen ist, nachdem er unter Nr. 164 𐭥𐭥𐭥𐭥 (𐭥𐭥𐭥𐭥) das Richtige (*upačo* ist wohl Instrumental von *upāñé*) getroffen hat.

Neupersisch بر — بر, Fest' wird von Hoxs in seinem *Grundriss der neupersischen Etymologie* S. 50, Nr. 215 auf ein awest. *barman-* von altind. *bhaḡ* 'sich einer Sache erfreuen, sich hingeben, genießen' zurückgeführt. — Bekanntlich kommt das Wort auch im Armenischen (*բարձաբան* 'Gast, Gastmahl') vor, was Hoxs nicht bekannt ist. Was die Zurückführung auf altind. *bhaḡ* anbelangt, so ist sie unmöglich, da *bhaḡ* auf grundsprachliches *bhaḡ* (mit velarem *g*, vgl. *bhakta-*, awest. *buxta-*) und nicht auf *bhaḡ* (mit palatalem *g*) zurückgeht. Oder sollen wir ein *bhaḡ* = griech. *ἐστῆ* (mit palatalem *g*) 'genossen' annehmen und dieses von *bhaḡ* (mit velarem *g*) 'theilen' trennen?

Neupersisch ٻښنه — ٻښنه, 'Veilchen' wird von Hoxs (a. a. O., S. 53, Nr. 231) behandelt. Derselbe citirt bloß die entsprechenden Ausdrücke im Pahlawi 𐭥𐭥𐭥𐭥 (arab. ٻښنه) und armen. *ծառնակ*, gibt aber keine Etymologie des Wortes an. Ich führe ٻښنه auf ein vorauszusetzendes awest. *uena-waxša* zurück.

Neupersisch به — به, das bekanntlich awest. *wahhu-*, wohn-, altind. *wasu* ist, erklärt Hoxs (a. a. O., S. 55, Nr. 241) aus dem Comparativ awest. *wahjah-* und bemerkt dabei: 'Die Erklärung der up. hinsichtlich ihres Vowels bisher nirgends richtig verstandenen Form hat mir Herr Dr. ANDRÉAS schon vor mehreren Jahren mitgetheilt: *bih* wie *mih* und *kih* sind Comparative, deren *i* durch Epenthese entstanden ist.' — Leider ist die Epenthese weder in *wahjah-* noch auch in *kasjah-*, *nasjah-*, wenigstens nach den Regeln der Awesta-Sprache, möglich, am allerwenigsten aber in Pehl. 𐭥𐭥𐭥𐭥, das aus einem vorausgesetzten *kamujā*¹ abgeleitet wird (S. 193, Nr. 665). — Dagegen

¹ Hoxs scheint nicht zu wissen, dass das betreffende Comparativ-Suffix zu den primären Suffixen gehört. — Was würde man sagen, wenn Jemand ein lateinisches *siquis* construiren möchte!

sagt Horn unter بهشت (S. 56, Nr. 246): ‚Die Aussprache *bihist* (= awest. *wahista*-) ist die ursprüngliche; in *bihist* ist der erste Vocal dem zweiten angeglichen.‘ Es wird also dort keine Epenthese angenommen, wo man sie wenigstens durch den historischen Hintergrund stützen könnte, während dort, wo man die Epenthese annimmt, der historische Hintergrund ganz fehlt! Wenn man aber trotzdem in den bloß angenommenen Formen an eine ‚Epenthese‘ denken möchte, so könnte dies doch nur bei به = Pahl. به und کم = Pahl. کم geschehen, nicht aber bei کس und کس, da deren Formen im Pahlawi کس, کس (also ohne Epenthese) lauten.

Mit welchem kritischem Auge Horn überhaupt vorgeht, zeigt am besten Nr. 784 (S. 173). Dort wird شش, ‚Lunge‘ = awest. *susi* nach dem Vorgang Anderer ganz richtig von altind. *śwas* ‚schnaufen‘¹ abgeleitet. Damit nicht zufrieden, fügt Horn noch sanskr. *śukṣi* ‚Wind‘ hinzu und sagt in der Note: ‚Verweis von NÖLDKE. Die Bedeutung des Wortes ist aber nicht sicher.‘ Wie soll man solch gedankenloses Zeug benennen?

Neupersisch جهانہ — جهانہ, ‚Vorwand‘ wird von Horn (a. a. O., S. 56, Nr. 244) auf *wi*+*dha* zurückgeführt und altind. *widhāna* ‚Ordnung, Festsetzung, Bestimmung‘ damit verglichen. Diese Etymologie ist sowohl in Betreff der Lautgestalt als auch in Betreff der Bedeutung unrichtig. Was den ersten Punkt anbelangt, so will ich Horn selbst (S. 59, Nr. 259) das Urtheil sprechen lassen: ‚Diese Etymologie ist gewiss falsch, da altes *vi* im Neupersischen consequent zu *gu* wird.‘ In Betreff des letzten Punktes, des Bedeutungs-Ueberganges von ‚Ordnung, Festsetzung, Bestimmung‘ zu ‚Vorwand‘ steht die Sache nicht besser. Ich glaube, dass zum ‚Vorwand‘ awest. *wahhāna*, armen. *գորդորդ* und latein. *praetextus* viel besser passen als Horn's *widhāna*.

Neupersisch بیمار — Von بیمار, ‚krank‘, Pahl. ٭٭٭ notirt Horn (a. a. O., S. 59, Nr. 259) mehrere Erklärungen, die er selbst als nicht

¹ Ich bemerke, dass das hiergehörige altisl. *konuṣ* *ṣiṣ* (*konuṣ* *ṣiṣ*) gegenüber *śwas* = *śwas* auf *śwas* (mit valarem *s*) zurückgeht. — Dies macht Horn's Bedenken in Nr. 56 (*āstāta*) hinfällig.

stichhältig anerkennt. Nach meiner Ansicht darf تیمار *ti-mār* von تیمار *ti-mār* 'Heilung' nicht getrennt werden. Dieses Wort kommt bei HORS gar nicht vor. — Ich sehe in dem schliessenden *-mār* beider Worte den Stamm *mār* 'Senche' (altind. *maraka-*) und erkläre *ti-*, alter *te-* des ersten Wortes aus *waja-*, *ti-*, älter *te-* des zweiten Wortes aus *taja-*. Danach ist تیمار = ein vorausgesetztes altpers. *waja-mār* (= *wajuz-mār*), mit Lebens-Senche begabt und تیمار = ein vorausgesetztes altpers. *taja-mār* (*tajat-mār*), die Senche wegnehmend¹. Das vorausgesetzte altpers. *tajant-* 'wegnehmend' gehört zu griech. τῆζω, altind.-awest. *tāju-* und altslav. *tajiti* *xpizati* (awest. *taja-* 'verborgen') *taj* *Дажь*.

Neupersisch پادیاوند — پادیاوند (پادیاوند), Pahl. *𐭯𐭥𐭥𐭥𐭥* 'kraufüg' wird von HORS (a. a. O., S. 61, Nr. 269) auf awest. *paiti-aw* bezogen und ein Participium praesent. *paitjāwant-* dafür angenommen. Dies ist nicht richtig, da die Länge der ersten Silbe damit nicht erklärt werden kann. Die Präposition *pat-* geht bekanntlich im Neupersischen vor Gutturalem, Labialen und theilweise auch vor *r* in *paj-* über, während ihr schliessendes *t* schon im Pahlawi folgenden Palatalen; Dentalen, dem *l* und den Zischlauten assimiliert wird, worauf an Stelle der Verdoppelung die Längung der vorhergehenden Silbe eintritt.² Pahl. *𐭯𐭥𐭥𐭥𐭥* setzt ein *pat-tjāwant* voraus, das ich auf ein awest. *paiti-tujāwant-* oder *paiti-tutjāwant-* beziehen möchte.

Neupersisch پارو — Dieses Wort wird von VULKER im *Lexicon Persico-Latinum* 1, S. 316, a citirt. HORS (a. a. O., S. 61 unter Nr. 270) bemerkt, dass es nicht belegt ist. — Mit ihm stimmt aber armen. *պարու*, das HORS nicht kennt, da es bei HENRICHMANN (weil es ein dem Pahlawi entlehntes Wort ist) nicht vorkommt.

Neupersisch پالودن — پالودن Praes. پالایم 'reinigen' leitet HORS (a. a. O., S. 62, Nr. 278) aus *paiti* + لودن ab. Dies ist lautlich unmöglich; پالودن kann nur auf *paiti* + لودن zurückgehen. Aus *pat-lūtan* wurde im Pahlawi *pallūtan* und daraus *pālūtan*, پالودن und لودن

¹ Danach ist HORS S. 70, Nr. 345 zu ergänzen.

gehören insofern zusammen, als das erste die Wurzel *lāw* mit der Präposition *paiti*, das letztere dieselbe Wurzel mit der Präposition *a* zusammengesetzt enthält. In Betreff der Wurzel ist Curtius, *Griech. Etymologie* Nr. 547 zu vergleichen. Ich leite das Präsens *alājam*, *pālājam* aus *a-lāw-jam*, *pat-lāw-jam* ab, womit das von Hoxs S. 10, Nr. 42 (*alāden*) mit Recht erhobene Bedenken beseitigt sein dürfte.

Neupersisch پژویدن. — Zu den windigsten Etymologien, welche P. Hoxs in seinem *Grundriss der neupersischen Etymologie* aufstellt, gehört unstrittig das S. 69 unter Nr. 514 behandelte *pišāhidan* ‚ersuchen, nachfragen‘. — Das Verbum پژویدن soll aus Pahlawi *pat-w(i)hitan* = *awest. paiti-waēda-* entstanden sein. Es wurden also dabei Pahl. *t* im Neupersischen zu *š* und Pahl. *w* im Neupersischen zu *š* umgestaltet! Damit werden nach der Sitte der Junggrammatiker zwei wichtige neupersische Lautgesetze decretirt. Dabei bemerkt der Verfasser ganz unverfroren, dass er Pahl. *wērən* nicht *nīcedintan*, *awest. nīwādaufemi*, sondern *wē(i)hntan* (also *wērən*, wobei ihm das lange *ē* keine Sorge macht) liest, trotzdem, dass im *Zand-Pahlavi Glossary* 22, 11 die Form *wēyn* (offenbar *wēan*) steht und im Armenischen Հրավար ‚Einladung‘ und պատվար ‚Befehl‘ (arm. *p* = *š*) vorkommen, welche unzweifelhaft auf die Reflexe von den awestischen Formen *fra-waēda-* und *paiti-waēda-* zurückzuführen sind, die im Pahlawi nothwendiger Weise nicht *h*, sondern *d* gehabt haben müssen. Und nun erlaube ich mir meine Etymologie vorzutragen. Neupers. پژویدن, پژویشی müssen im Pahlawi *waēp*, *waēap*, *waēāp* gelautet haben. Ich führe dieselben auf *paiti* + Wurzel des neupers. پژشتن *juštan* + erweiterndes *z* zurück. Aus einem vorauszusetzenden *awest. paiti-gāša-* entstand durch die Mittelform *pat-gā* die Form *pašgāz*, die mit Anlehnung des *paiti* an *aiei* im Neupersischen zu *pišāh* (für zu erwartendes *pāšāh*) wurde.

Neupersisch پشم. — Neupers. پشم ‚Wolle‘ findet sich in Hoxs's *Grundriss der neupersischen Etymologie* nicht verzeichnet. Die Etymologie desselben ist mir schon lange bekannt und ich theile sie im Folgenden mit. Das Wort پشم gehört zu griech. πέσος ‚ich schere,

rupfo', $\pi\iota\chi\epsilon\varsigma$ 'Vliess, Wolle', dessen χ , wie das litauische *pearni, peati* 'rupfen' beweist, auf ein grundsprachliches χ zurückgeht. Die Wurzel müsste altiranisch *pas* lauten. Dieses *pas* wurde mittelst s erweitert, und aus *paś + s* entstand *paś*. Von diesem *paś* wurde der Stamm *paś-man-* abgeleitet, der im Neupersischen zu پشم werden musste.

Neupersisch سُبح . — Die Etymologie von سُبح 'Frühlicht, früher Morgen' gehört zu den windigsten, welche Houx in seinem *Grundriss der neupersischen Etymologie* aufstellt. — Er leitet (S. 72, Nr. 324) سُبح von awest. *upa + gah* (s. Nr. 589) ab. In Nr. 589 (S. 199) heisst es: *gah* 'Ort, Thron' = altpers. gādu 'Ort, Thron'. Darnach bedeutet 'Frühlicht' soviel wie 'zum Orte, zum Throne (kommend)'. Eine Etymologie, welche gewiss Jedermann von selbst einleuchtet! Warum sind Houx die so nahe liegenden Worte سُبح , سُبح , سُبح und altind. *kāś* 'sichtbar sein, erscheinen' nicht eingefallen? — Und ein solcher Autor wagt es, die Leistungen anderer Forscher zu beurtheilen!

Neupersisch بهره . — بهره 'Wache', das Houx (a. a. O., S. 76, Nr. 341) auf awest. *pātra-* zurückführt, verhält sich zu پاسی (S. 62, Nr. 274) wie Pahl. 𐭯𐭥𐭭 (𐭯𐭥𐭭𐭥𐭭) zu 𐭯𐭥𐭭 , Pahl. 𐭯𐭥𐭭 , 𐭯𐭥𐭭 .

Neupersisch توشه . — توشه (*tōšah*) 'commentus viatoris, viaticum' ist in Houx's *Grundriss der neupersischen Etymologie* nicht verzeichnet. Das Wort lautet im Pahlawi 𐭯𐭥𐭭 und ist auch als 𐭯𐭥𐭭 ins Armenische übergegangen. Es setzt ein awest. *tušha-* 'Erfrischung' = altind. *tōṣa-* 'Befriedigung' von altind. *tuṣ* 'zufrieden sein' voraus.

Neupersisch چوب 'Holz'. — Mit diesem Wort weiss Houx (a. a. O., S. 99, Nr. 448) nichts anzufangen. Zu demselben gehört sicher das armen. *յոպ*, das Houx unbekannt ist, da es bei Hensons nicht vorkommt. — Ob beide Formen, چوب (Pahl. 𐭯𐭥𐭭) und *յոպ*, nicht dem Pahlawi ihren Ursprung verdanken und blosser Umbildungen des Wortes 𐭯𐭥𐭭 = chald. ܬܘܫܐ , syr. ܬܘܫܐ sind?

Neupersisch خَر . — خَر 'fröhlich, glücklich' erklärt Houx (a. a. O., S. 106, Nr. 479) aus dem Nomen proprium Sanskr. *su-śrama-*

„sich wohl (im Guten) abarbeitend“ und bemerkt dabei, dass bei der üblichen Ableitung von Pahl. 𐭥𐭭𐭥 „herdenreich“, abgesehen von dem Bedeutungsunterschiede, das doppelte *r* unerklärt bleibt. Falls die letztere Bemerkung richtig ist, dann muss auch Hoax's Etymologie von 𐭥𐭭𐭥 (S. 125, Nr. 562) = awest. und altind. *dar* und von 𐭥𐭭𐭥 (S. 230, Nr. 1026) = awest. und altind. *dar-* fallen, da dort das doppelte *r* unerklärt bleibt. Ich leite 𐭥𐭭𐭥 von einem voranzusetzenden awest. *hu-rana-* „sich wohl freuend“ (von *ran* „sich ergötzen“) ab.

Neupersisch خرد, خورده. — خرد „klein“, Pahl. 𐭥𐭭𐭥 wird von Hoax a. a. O., S. 112 unter Nr. 507 zurden behandelt. Er meint, dass neup. خرد, Pahl. 𐭥𐭭𐭥, armen. *խորովիմ* „ich zerbreche, zer-
schlage“ mit خوردن nicht zusammenhängen können. Dem möchte ich die gleiche Vocalisation von *խորովիմ* und *խորովի* = neup. خوردي entgegenhalten. Weiss man denn die ursprüngliche Bedeutung von awest. *qar*, neup. خوردن so genau? Kann diese nicht ursprünglich „verkleinern, zermalmen“ gewesen sein? — Der Verfasser sagt am Schlusse des betreffenden Artikels: ՆՈՐԱՐԱՅ (mündliche Mittheilung) vergleicht latein. *curtus* „kurz“, das zur *V qert* „schneiden“ gehört. Die Aspiration im Anlaut wäre dann neupersisch, wie öfter (*xirāniden* . . . *xired* u. a.).¹ Ein Schriftsteller, der solche von unglaublicher Unwissenheit strotzende Bemerkungen macht, hat nach meinem Dafürhalten das Recht verloren, über die Leistungen Anderer ein Urtheil abzugeben.

Neupersisch دارو. — Dieses Wort, das „Gehalt, Salaire“ bedeutet, wird von Hoax (a. a. O., S. 116, Nr. 524) auf awest. *dātra-*, altind. *dātra-* zurückgeführt. Diese Etymologie ist grundfalsch, da die Form dann im Neupersischen ډامی lauten müsste. Das Wort دارو gehört zu griech. *δαΐρον*, altal. *dary*, arm. Ժարմ.

Neupersisch درخت „Baum“ und درست „gesund, richtig“. Diese beiden Wörter werden von Hoax in seinem *Grundriss der neupersischen Etymologie* S. 121 und 122 unter Nr. 548 und 551 behandelt und درخت von einem voranzusetzenden awest. *drayta-* „feststehend“ und درست von awest. *drwa-+asti-* „gesunden Leibes“ oder

nach BARTHOLOMAE von *dr̥u-ati-* abgeleitet. Horn führt dabei meine beiden Artikel in dieser Zeitschrift Bd. v, S. 66 und 261, natürlich ohne denselben beizustimmen.

Ich erlaube mir die diese beiden Wörter betreffende Frage hier zu beleuchten.

WURNER gibt in seinem *Verzeichnis der indischen Wurzeln* S. 78 die Wurzel *dyh*, *dr̥h* 'festmachen' an und bemerkt dann: 'Wird von den indischen Grammatikern in zwei Wurzeln getheilt; *dr̥h* 'festmachen' und *dyh* 'wachsen'; von der letzteren werden dann abgeleitet *dirgha-* und die verwandten Wörter *draghājar*, *draghīgha*, *draghman*.'

Diese Scheidung der indischen Grammatiker ist nach meiner Ansicht ganz richtig. Altind. *dyh* 'wachsen, sich in die Länge ziehen' ist grundsprachlich *dygh* (mit velarem *gh*), dagegen *dr̥h* 'festmachen' ist grundsprachlich *dr̥gh* (mit palatalem *gh*). Freilich ist im Altindischen frühzeitig eine Vermengung hohler Wurzeln eingetreten, die auch im Awesta, wenigstens was die Bedeutung anbelangt, ersichtlich ist. Dem grundsprachlichen *dygh* entspricht dort *draj* (davon *dragōh-*), dem grundsprachlichen *dr̥gh* dagegen *darez*. In beiden Wurzeln *draj* und *darez* ist die Bedeutung 'festhalten' durchgedrungen.

Ich beziehe in meinem Aufsätze v, 261 *درخت* *draxta-* auf *dygh*, halte es also mit *dareza-* zusammen, da nur aus *gh-t* im Iranischen *-t* werden kann. Deshalb meine ich, dass *درخت* = armen. *գրք* 'Garten' ursprünglich 'Baumreihe, Allee' bedeutet haben muss. Dagegen halte ich *درست* mit awest. *der̥šta-* für identisch dem Participium perfecti passivi von *darez*, das dem ind. *dr̥gha-* entspricht — Altind. *dr̥gha-* geht auf *dygh* zurück, das mit dem awest. *darez* identisch ist.

Wenn Horn (a. a. O., S. 121) bemerkt: 'Fr. MEILLER (*WZKM.* v, 261) irrt, denn ar. *gh + t* müßte awest. *zd* (BARTHOLOMAE, *Handbuch* § 124) geben,' so ist dies eine Flüchtigkeit sonder Gleichen. Ich leite an der betreffenden Stelle *draxta-* von *dargh* oder *dragh* mit velarem *gh* ab und leugne ausdrücklich, dass es mit *darez* zusammenhängt.

Dem Hinweis auf BARTHOLOMAE, der offenbar nicht zu درخت; sondern zu درست gehört, halte ich folgende Fälle entgegen:

die 'aufwerfen', dann 'kneten' = altind. *dih*, got. *deiga*, *daiga*, griech. *θη* (*τῆγε*, *τοῖγε*) ist wohl im Indischen = grundsprachliches *digh*, im Iranischen aber grundsprachliches *digh*, seltener *digh* (in *دیک*, Topf neben *دیز*, *دز*, awest. *daiza*, altpers. *dida*). Von *diz* kommen aber *uz-dit-ta* und *di-ti*, die zwar nach BARTHOLOMAE's Canon *uz-ditda*, *diidi* lauten müssten, aber trotzdem nur in der ersteren Form vorkommen.

miz = altind. *mih* geht sowohl im Iranischen als auch im Indischen auf *miḡh* zurück (davon *miḡha*, das für *miḡh-ta*¹ steht). Nun kommt von *miz* = *mi-ti* 'Herabgiessung', das auch nur also und nicht *miḡdi* lautet. Wenn BARTHOLOMAE's Canon so ganz richtig wäre, wie die Junggrammatiker glauben, dann dürften wir im Neupersischen kein *لشتن* haben, sondern nur *لردن* (= *liḡdanaij*), da *liz* = altind. *lih* auf *liḡh* (*liḡha* = *liḡh-ta*, vgl. den Nom. *madhuliḡ*) zurückgeht. — Ebenso wie *uzdiḡta*, *diḡti*, *miḡti* *لشتن* ist auch *derḡsta* (von *dargz*) gebildet, das im Neupersischen zu درست (wie دوست = altpers. *daustār*, شست, شست = awest. *xišwašti*) geworden ist.

Hiermit dürfte das grundlose Gerede HORS's über die beiden Wörter درخت und درست seine Widerlegung gefunden haben.

Neupersisch دریع. — Das Wort دریع (*derēy*, *dirēy*) 'aspiratio, moeror, molestia ob errores vel peccata praeterita' stellt HORS im *Grundriss der neupersischen Etymologie* S. 124, Nr. 559 zu *dereš* 'Bettler'. Ich stelle es mit dem got. *idreiga* 'Rene, Busse', *idreigon* 'Rene, Busse thun' zusammen, wozu awest. *driyu* 'arm' so viel wie 'jammern, jämmerlich' bedeuten würde und die ursprüngliche Bedeutung von دریع sich anders herausstellt als NÖRDEK (bei HORS, a. a. O.) meint.

¹ Ich bemerke, dass altind. *jaḡt* = awest. *ja* nie *wiḡh* = awest. *miz* erfordert. Dass wirklich *ḡt* und *ḡh* ursprünglich im Anlaute vorhanden waren, dies beweisen die Pause-Formen *jaḡ*, *-aiḡ*, *-liḡ*. Der Laut *ḡh*, den die Junggrammatiker für die Altindische postulieren, war dort nie vorhanden und aus ihm kann auch nichts hervorgehen.

Neupersisch سِجِلْ. — Dieses Wort soll ‚Siegel‘ (مهر و خاتم) bedeuten. VUILLERS (*Lexicon Persico-Latinum* I, 861 a) führt es aus Farhang-i-Su'urt und CASTELLUS ad, bemerkt aber, dass das erstere Lexicon dafür keinen Beleg angibt. Trotzdem wird das Wort von HORN (*Grundriss der neupersischen Etymologie* S. 126, Nr. 566) gedeutet und zwar wird es auf awest. *daθ*, altind. *dah* ‚verbrennen‘ bezogen. Darnach scheint der Verfasser an das moderne Siegellack gedacht zu haben.

Warum hat er nicht lieber das bei VUILLERS hinter سِجِلْ stehende دِژْ قِیر instrumentum ferreum, quo ex alve pistorio offae reliquias eradunt‘ aufgenommen, das sich an das anknüpfen lässt?

Neupersisch دیوان. — Das Wort دیوان bedeutet bekanntlich nicht nur ‚liber rationum, collectio operum poetarum‘, die mit دبیر ‚Schreiber‘ (arm. գրիչ) und دفتر zusammenhängen mögen (HORN, *Grundriss der neupersischen Etymologie* S. 119, Nr. 540), sondern auch ‚a tribunal, a royal court‘. In der letzteren Bedeutung müssen wir es mit dem armen. *tribunal, court* verknüpfen. Dieses Wort setzt im Pahlawi eine Form *diwan* voraus und das d des neopers. دیوان in dem letzteren Sinne (zu sprechen *dādan*) ist aus t erst im Neupersischen hervorgegangen. Es scheint also, dass دیوان im ersteren Sinne (*dīwān*) und دیوان im letzteren Sinne (*dāwān*) miteinander gar nicht zusammenhängen.

Neupersisch سویدان. — Dieses Wort wird von VUILLERS (*Lexicon Persico-Latinum* II, S. 353 a) in der Bedeutung ‚coemeterium‘ (قورستان) citirt und durch einen Vers des Dichters Abū-l-ma'ān belegt. Neupers. سویدان würde ein awest. *sauco-dāna-* voraussetzen, worin *saua* = altind. *śaua* ‚Leichnam‘ wäre. — HORN hat das Wort nicht behandelt.

Neupersisch سیر. — سیر (*sēr*) ‚satt‘ wird in HORN's *Grundriss der neupersischen Etymologie* gar nicht erwähnt. Und doch ist die Erklärung desselben nicht schwer zu finden. Das Wort muss auf griech. *σάρενν* (= *σάρεν-ν*), *σάρεν* bezogen werden und lässt mit Sicherheit im Awestischen eine Form *saírja-* voraussetzen.

Neupersisch شل. — شل, 'Schenkel' wird nach Hoks (*Grundriss der neupersischen Etymologie* S. 175, Nr. 782) von Justi mit griech. *σχῶλας* verglichen. Darnach muss شل für ursprüngliches سل, شلوار für ursprüngliches سلوار stehen. Dies wird durch das arab. سروال, osset. *salbaro* bestätigt.

Neupersisch قر. — قر, 'Glanz, Majestät' wird von Hoks (a. a. O., S. 180, Nr. 808), wie es scheint, auf awest. *qarṣnah* 'Glanz' zurückgeführt. Dies ist unrichtig, da die neupersische Form dann قر خوانت lauten müsste. Neupers. قر ist mit armen. *գարգ* identisch und geht auf altpers. *farnah*, *farna-*, das in den Eigennamen *vida-farna-* (= *vidat-farna-* wie *dāraja-want* = *dārajat-wahut*), *𐎱𐎠𐎼𐎿𐎡𐎹*, *𐎱𐎠𐎼𐎿𐎡𐎹*, *𐎱𐎠𐎼𐎿𐎡𐎹*, *𐎱𐎠𐎼𐎿𐎡𐎹* uns entgegentritt, zurück. Das Wort *farnah* gehört wie *spīdra* (= سپهر Hoks, S. 156, Nr. 707) zu denjenigen, welche wir nicht selbstständig nachweisen, sondern nur aus den Eigennamen erschliessen können. — Von *farnah* stammt *farnah-want* 'mit Glanz versehen, glücklich', das im Pahlawi regelrecht zu *𐎱𐎠𐎼𐎿𐎡𐎹*, im Neupersischen zu قر wurde.

Was die Etymologie des vorauszusetzenden altpers. *farnah* anbelangt, so muss es auf altslav. *paliti* (Prav. *paljo*, *paliki*), *꙱ꙻꙻꙻ*, *꙱ꙻꙻꙻ* und *papely* *꙱ꙻꙻꙻ*, *꙱ꙻꙻꙻ* bezogen werden.

Neupersisch فرا. — Dieses Wort, das eine viel umfassendere Bedeutung hat, als Hoks (a. a. O., S. 180, Nr. 809) angibt, wird von diesem einfach auf awest. *frā* zurückgeführt. Aus *frā* müsste aber nach den neupersischen Auslautgesetzen *far* werden. Das lange *a* am Ende zeigt, dass etwas dort abgefallen ist. Ich identificeire فرا mit awest. *frāk*.¹ Es hängt also mit فراز zusammen. Der Unterschied zwischen beiden ist der, dass فرا auf den Nominativ, فراز dagegen auf den Instrumental desselben Stammes zurückgeht.

Neupersisch فراخ. — فراخ, 'weit, breit' wird von Hoks (a. a. O., S. 180, Nr. 810) auf das awest. *fraṣah* 'Breite' = altind. *prathas*, griech. *πλάτος* zurückgeführt. Dies ist nicht richtig, da das Wort dann

¹ Die Bemerkung von Bartholomae in den *Indogerm. Forschungen* II, S. 266, Note 2 war überflüssig, wie aus dieser Zeitschrift V, S. 76 hervorgeht.

im Pahlawi 𐭥𐭥𐭥 und im Neupersischen 𐭥𐭥𐭥 lauten müsste. Das Wort lautet aber im Pahlawi 𐭥𐭥𐭥, das entsprechend dem neupers. 𐭥𐭥𐭥 nur *frāz* gelesen werden darf. — Der Schluss erinnert an Pahlawi 𐭥𐭥𐭥, 'Hölle' = neup. 𐭥𐭥𐭥, das, wenn man *dāzay* liest, aus dem awest. *daōzathra*, und wenn man *dāzay* liest, aus einem voranzusetzenden *duzathra* hervorgegangen ist. Aus *duzathra* wurde *dāzay*, dann *dūzay*. Ich leite demgemäss 𐭥𐭥𐭥 von *fra + athra* ab, so dass die zu Grunde liegende awestische Form *frāthra* gelautet haben mag.

Neupersisch 𐭥𐭥𐭥. — Das Wort 𐭥𐭥𐭥 *penis* findet sich, gleich einer Reihe von Wörtern, die gewöhnlich sind, in dem *Grundriss der neupersischen Etymologie* von HORN nicht verzeichnet und in Folge dessen auch nicht erklärt. Und doch muss ein Jeder, der den *Bundehesch* im Original gelesen hat, auf die richtige Etymologie dieses Wortes von selbst kommen. 𐭥𐭥𐭥 entspricht dem im *Bundehesch* S. 36 und 37 vorkommenden 𐭥𐭥𐭥, welches ein awest. *kairjan* voraussetzt. Die Bedeutung ist 'Instrument', d. h. 'Begattungs-Instrument'. Gehört arm. 𐭥𐭥𐭥 *penis* zu neup. 𐭥𐭥𐭥?

Neupersisch 𐭥𐭥𐭥. — Neupers. 𐭥𐭥𐭥, 𐭥𐭥𐭥, Praes. 𐭥𐭥𐭥, 'öffnen' führt DARMESTER (Études Iraniques 1, 59) auf awest. *id*, altpers. *idja* 'weilen, ruhen' zurück, indem er auf die Diction 𐭥𐭥𐭥 hinweist. Diese Etymologie wird von HORN (*Grundriss der neupersischen Etymologie* S. 206, Nr. 223) mit Recht verworfen. Dagegen ist die von ihm vorgebrachte Etymologie BARTHOLOMAE'S aus *wi + ēja* (*ēja* = altind. *ēi*) ebenso wenig stichhaltig. Ich leite 𐭥𐭥𐭥, Pahl. 𐭥𐭥𐭥 von altind. *sā* 'binden' + *wi* ab, also 'losbinden', was awest. *wi-thā* ergäbe. Den Infinitiv *satum* (*Dzaiminjā-Brahmaja*), neben dem gewöhnlichen *situm*, reflectirt 𐭥𐭥𐭥, neben dem auch 𐭥𐭥𐭥 vorkommt. Praes. 𐭥𐭥𐭥 verhält sich zu demselben wie sich 𐭥𐭥𐭥 zu 𐭥𐭥𐭥 verhält.

Das *k* in 𐭥𐭥𐭥, Pazand *kušādan* ist ebenso wie in 𐭥𐭥𐭥 (HORN S. 192, Nr. 862) zu erklären.

Neupersisch 𐭥𐭥𐭥, 'Himmel, Paradies' HORN (a. a. O., S. 227, Nr. 1011). — Ich bringe dieses Wort nur deswegen hier vor, um den

muthwilligen Widerspruchsgeist der sogenannten „Junggrammatiker“ zu illustriren. Houx bemerkt in der zu *mēnōi* „Geist“ gehörenden 3. Note: „So lese ich mit Dr. ANDREAS; FR. MÜLLER's *minōig* *grat* (SWAW., Phil.-hist. Cl., Band cxcv, S. 1, 2) kann ich schon um deswillen nicht für richtig halten, weil in einem sonst so guten Pehlevi-Texte, wie es der Mirokhirod ist, eine Form mit *-iy* statt *-ik* zu auffällig ist, als dass man sie ohne Noth annehmen dürfte.“ Ich sage ausdrücklich in meiner Abhandlung, warum ich *minōig* lese. Es ist die Stelle XII, 3, 4. Dort steht: *ye* 4. *yez* *yez* *yez* 3. *yez* 4. *yez* *yez* *yez* *yez* *yez* *yez* *yez* *yez* 3. *mainja* 4. *yard* *pasuz* *kard* 4. *ku*: *xir* *i* *gōr* *pa* *hun-dahēn* *ēdūn* *vāst* *hoyt* *istād* *ēn* *ān* *i* *mainjā*. Dies übersetzt NEMOSKON folgendermassen: 3. *paralōkijā jā buddhih pratjuttaram akavād* 4. *jāc-ēhuhā jād iha-lōkijā māludāna idrā satjā iwbhaktam asid jathā tad jat paralōkijam*. Da nun das Wort *yez* am Ende des ganzen Satzes nicht *mēnōi* ist, sondern nur *minōig* gelesen werden kann und dieses *yez* obenso geschrieben ist wie *yez*, so schloss ich daraus, dass auch hier *minōig* *grat* gelesen werden müsse. — Natürlich halte ich die Schreibung *yez* für *yez* nicht für mustergiltig.

Neupersisch نَبِيد, نَبِيد. — Das Wort نَبِيد, 'Fruchtsaft, Wein' wird von HORN (a. a. O., S. 239, Nr. 1025¹⁰²) nach NÖLDEKE von einem vorauszusetzenden awost. *nipita-*, 'Trank' abgeleitet. — So lange die Pahlawiform, welche *nep, nep* lauten muss, nicht gefunden ist, erlaube ich mir an der Richtigkeit der HORN-NÖLDEKE'schen Etymologie zu zweifeln und zwar wegen Pahl. *nep*, das ich für einen Fehler für *nep* (siehe oben S. 143) halte.

Neupersisch نگون — نگون inflexus, incurvus, inversus, deorsum pendens findet sich in Horn's *Grundriss der neupersischen Etymologie* nicht verzeichnet. Das Wort lautet im Palilawi نگ و findet sich auch als նգուց im Armenischen wieder. Ich leite es von einem vorauszusetzenden awest. nika- = altind. nīca- (von altind. njañś-, awest. njañś-, vgl. awest. fraka- = altind. praça-) ab. Das Suffix -ān ist ebenso wie in هامن = hamon, ڤرامون = einem vorauszusetzenden

den *pairi-jāma-* (welches bei HORS auch fehlt), zu erklären. Es tritt wie das Suffix *-an* (in چان, دهان, زبان, — u. s. w.) stammenerweiternd auf.

Armenisch Խանութ. — Darüber schreibt HIRSCHMANN (*Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* Bd. XLVI, S. 237): Խանութ auch Խանութ, 'Werkstatt, Laden': syr. ܚܢܘܬܐ (*hānūṭā*), arab. خانوت (aus dem Aramäischen). — LEVY (*Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch* II, S. 80, a) bemerkt über ܚܢܘܬܐ: 'Stammwort ܚܢ 'lagern' — 'Kramladen, Kaufhalle, Bazar', eigentlich der Ort, wo die Karawanen sich niederliessen und woselbst gewöhnlich auch der Jahrmarkt abgehalten wurde.' — Dazu bemerkt FLASCHEN, ebenda, S. 206, a: ܚܢܘܬܐ ist allerdings von ܚܢ abzuleiten, bedeutet aber nach festem Sprachgebrauche nie den Ort, wo die Karawanen sich niederlassen, zelten oder 'lagern', sondern eine einzelne Bude, einen einzelnen Kram- oder Schankladen'. — Schon diese Bemerkung FLASCHEN's hätte auf die richtige Etymologie führen können. Das Wort entstammt nämlich dem Pahlawi 𐭮𐭲, neupers. خان, über welche man in dieser *Zeitschrift* Bd. VI, S. 355 nachlesen möge. — ܚܢܘܬܐ verhält sich zu Pahl. 𐭮𐭲 wie ܐܪܡܝܐ zu ܐܪܡ.

Armenisch Խաչ. — Das armen. Խաչ 'Kreuz' ist ins Türkische als خاج, خاج, خاج eingedrungen. Es erscheint aber auch im Persischen als خاج und im Pahlawi als 𐭮𐭲. Im persischen Lexicon wird خاج durch چلیپا erklärt, das aus dem Pahlawi stammt und dem aram. ܚܠܝܦܐ, ܚܠܝܦܐ, entsprungen ist. In den altpersischen Keilschriften kommt für 'Kreuz' das Wort *uzama* (*uzzamā*) vor. Woher mag wohl Խաչ, خاج, 𐭮𐭲 stammen? — Steckt etwa darin eine im Pahlawi vor sich gegangene alte Umbildung des hebr. עץ 'Baum, Stock', dann auch 'Pfahl zum Anheften der Verbrecher'?

Armenisch Խորբալ. — Darüber bemerkt HIRSCHMANN 'Die semitischen Lehnwörter im Alt-Armenischen' (*Zeitschrift d. deutschen morgenländ. Gesellschaft* XLVI, S. 238): *xorbal-el* = ܚܘܪܒܐܠ, 'durchsieben' Luc. 22, 31, später 'versuchen, beunruhigen, verwirren', von *zarbal* 'Sieb', das im Altarmenischen nicht belegt ist; aram. ܚܘܪܒܐܠ

arbata, arab. قريال *yirbāl* ‚Sieb‘. LAGARDE, *Armenische Studien*, Göttingen 1877, 4^o, S. 65, Nr. 276 schreibt darüber: *խորթալ* ‚Sieb‘ nennt CIACCIAC modern, aber *խորթալ* steht schon Luc. 22, 31 für *cruciat*. Nach SCHROEDER's *Thesaurus* 47 altparthisch, da *ערבאל* Türken und Persern gemein sei; arab. *yirbāl* (SCHIAPARRELLI 325, BERGOREN 253 *yarbāl*), aram. *ערבאל* und im Talmud *ערבאל* bedenkt er nicht; auch *cribrum* der Römer dürfte sich trotz *cernere*, *κρίνειν* nicht trennen lassen. Die semitischen Wörter bieten eine unbedingt einleuchtende Etymologie nicht dar. — LEVY (*Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch* III, 626, a) leitet das Wort *ערבאל* von *ערב* ‚mischen‘ mit angehängtem *ל* ab. Von *ערבאל* kommt *ערבאל* ‚verwirren, vormischen‘ (wie oben im Armenischen).

Keiner der angeführten Gelehrten hat die richtige Etymologie und den Ursprung des in Rede stehenden Wortes klar erkannt. Dasselbe ist nichts anderes als das lateinische *cribellum*, welches wie so viele lateinische Culturausdrücke in die orientalischen Sprachen eingedrungen ist (vgl. FLEISCHER bei LEVY a. a. O. I, S. 282, b).

Armenisch ծառայ. — Das Wort *ծառայ* ‚Sklave, Diener‘ ist bisher noch nicht erklärt worden. — Das Wort gehört wegen des Ausganges gewiss zu den aus den semitischen Sprachen eingedrungenen Elementen. Ich identificeire *ծառայ* mit dem hebr. *צר* ‚Feind‘ und sehe es für eine Uebersetzung des armen. *ստակ* ‚Sklave‘ = altind. *śatru* ‚Feind‘ an. — Das Wort hat aus dem Hebräischen seinen Weg ins Armenische durch das Pahlawi gemacht, wo bekanntlich nicht blos die aus dem Aramäischen stammenden Worte, sondern auch die aus dem Arabischen hergenommenen mit dem Zeichen der emphatischen Form des Aramäischen uns entgegentreten.

Armenisch հաղթ. — Das Wort *հաղթ* ‚Schlinge, Fallstrick‘ (Stamm: *հաղթ-*) wird von HÖRSCHMANN in seiner Abhandlung ‚Die semitischen Lehnwörter im Alt-Armenischen‘ (*Zeitschrift der deutschen morgenländ. Gesellsch.* Bd. XLVI, S. 226 ff.) weder unter den syrischen noch auch unter den arabischen Lehnwörtern verzeichnet, obschon es darunter gehört, da es das aram. *חבל*, *חבל*, das arab. *حبل* repräsentirt.

Eingeschobenes *n* im Armenischen (vgl. diese Zeitschrift Bd. v, S. 269). — Zu dem, was HÄRSCHMANN in der Zeitschrift d. deutschen morgenländischen Gesellschaft Bd. XLVI, S. 230 über diese Erscheinung bemerkt, füge man *šawqumt* neben *šawqunt* und *šawqub* hinzu. Die awestische Form *paitidana-* wurde durch *patdān* zu *paddān* und *paddām*, wovon letzteres im Pahlawi *𐭯𐭥𐭥*; armen. *šawqumt* (auch ins Talmudische als *שָׁקוּמַת* und ins Arabische als *فَتَوو، فَنَام، فَدَام* einge-
gedrungen), ersteres im armen. *šawqub* zu Tage tritt. Aus *šawqumt* entstand erst später *šawqumt*. Dies dürfte die von HÄRSCHMANN vorgeschlagene Annahme eines syrischen Dialektes zur Erklärung dieser Erscheinung hinfällig machen.

Altpersisch *šc* = Pahl. *𐭮* = neupers. *چ*. — Die Richtigkeit der von mir in dieser Zeitschrift v, S. 67 von *نماز* aufgestellten Erklärung wird von P. HORN bestritten, und zwar deswegen, weil altpers. *šc* = neupers. *z* (Pahl. *𐭮*) sich nicht nachweisen lässt. — Ich erlaube mir nun, dieses Lautgesetz kurz zu beleuchten. Ein ganz unzweifelhafter Beleg dafür ist altpers. *ššcšj* Behistān I, 55 (für *ššc-ššc*) = Pahl. *𐭮𐭮𐭮𐭮* = neupers. *چیز*. Darnach ward aus altpers. *ššcšj* zunächst Pahl. *ššc*, welches durch die Mittelform *šš* in neupers. *چیز* überging. Ganz so scheint auch altes *namašcšj* zu neupers. *نماز* sich entwickelt zu haben. Aus *namašcšj* wurde zunächst *namāš* (Pahl. *𐭮𐭥𐭥*; SALMANS, Ueber eine Pārsenhandschrift S. 98), dann *nomāš* (Pahl. *𐭮𐭥𐭥*, Pazand *namāš*, neupers. *نماز*), aus welchem schliesslich *نماز* sich entwickelte.

FRIEDRICH MÖLLER.

Prabhācandra's Epitaph, the oldest Dīgambara inscription. — Mr. LAWIE RICE has discovered and published our document. It opens his volume of *Inscriptions at Śrāvastī Belgola* (Bangalore 1889). The contents are summarised and discussed at length on p. 3—16 of the 'Introduction'; further on, on p. 1 of the 'Text in Roman characters', we find a Roman transliteration and opposite to the page an original copy; finally, p. 1 of the 'Text in Kannaḍa characters' presents a Kannaḍese transliteration, and the prefixed plate offers an ink impression.

As far as we can judge from the ink impression, the editor had to grapple with more than ordinary difficulties when he set himself to work on that ancient record. So, while trying to offer some corrections, we hope they will be regarded more as a kind of well-deserved tribute to our pioneer than of faultfinding criticism.

The Roman transliteration will best form a base for our notes. In its 14½ prose lines we have to alter the following particulars:

[in the middle of line 4 read *Kṛttikāryya*].¹

at the end of line 5 read **eays* *Bh*°,

in the beginning of line 8 read *kramṇaiva j*°,

at the end of line 8 read **vikula*,

in the middle of line 9 read **dro nām*°,

towards the end of line 11 read **yake k*°,

after the beginning of line 12 omit the hyphen after **enti*,

at the end of line 14 read **am*.

Most of these changes are insignificant; but that in line 9 offers a better explanation of the purport of the inscription. Its prose part now records two events that belong to entirely different epochs, viz. 1. the Jain emigration to the south at Bhadrabahu's advice, 2. Prabhācandra's religious suicide by starvation on the hill Kaṭavapra.

The first event is alluded to only by way of an historical introduction. Being the initial fact of the Digambara tradition, it is necessarily often mentioned in the beginning of inscriptions, and it well ranges in this respect with the allusions to Mahāvira which frequently occupy the same position. There is of course no reason whatever to assume that the facts, which the second halves of such inscriptions relate, must be synchronistic with those typical events of their first parts. So we put a full stop after the word *prāptam* in line 2 of our inscription as it closes the first part. The second part then relates the fact which has caused the inscrip-

¹ I insert this correction of Dr. FLEURY's, taking it from his article *Ind. Antiquary*, vol. XXI, p. 156-160, which came only into my hands after the above had been written.

tion to be engraved. Prabhācandra, whose death required this very elaborate and almost unique commemoration, was certainly no common ascetic. Therefore we believe him to be the wellknown Dīgambara author whose merits are praised by Jīnasena (about 780 A. D.) and many others. We shall probably ascertain one day his approximate date by literary research and we may then combine the evidence gained from that with the palaeographical one which clearly puts the inscription into the 7th century A. D.

Nov. 1892/June 1893.

ERNST LEHMANN.

Indische Fabeln bei den Suahelis (Nachtrag zu oben, S. 215). — Die Geschichte von dem Haifisch und dem Affenherz, deren Vorkommen bei den Suahelis ich auf BÜTTNER'S Autorität hin hervorhob, ist auch schon in EDWARD STERN'S *Suahili Tales*, London 1870, erzählt worden, S. 3 ff. Auf indischem Boden findet sich diese Fabel ausser an der von mir angeführten Stelle auch noch in den Jātakas: Nr. 208, *Suppunnārajātaka*, FACONELL II, S. 158 ff. — Von STERN'S Erzählungen sind nun aber auch noch einige andere auf indische zurückzuführen: so die vom Esel ohne Herz und Ohren, S. 5 ff. — MASKOWSKI, Der Auszug aus dem Paścātānta in KĀSEMENDRA'S *Bṛhatkathāmanjarī*, S. 58 f. (BENFEY'S *Paścātānta* II, S. 295—9). Selbst der Zusammenhang beider Geschichten untereinander ist hier derselbe wie dort: der Affe in der ersten erzählt dem Haifisch (resp. Krokodil) die zweite. Es entspricht sich ferner STERN, S. 365 ff., und MASKOWSKI, S. 49 ff.: die Geschichte von der Krähe und den Eulen (BENFEY II, S. 213 ff.). Ausserdem ist mir das Motiv von STERN, S. 377 (dass ein Hase den Löwen, der sich in des Hasen Höhle in den Hinterhalt gelegt hat, veranlasst zu sprechen und also sich zu verrathen, indem er bei des Löwen anfänglichem Schweigen seine Verwunderung ausspricht, dass heute die Höhle in ungewöhnlicher Weise seinen Gruss nicht erwidere) auch aus einem Jātaka erinnerlich, das ich indessen noch nicht wieder herausgefunden habe. — Andere Entsprechungen mögen sich vielleicht noch

anschliessen lassen. Diese Uebereinstimmungen zwischen den Erzählungen der Suahelis und Indiens haben bei den heutigen vielfachen Ansiedelungen von Indiern an der Ostküste Afrika's (Herr Hofrath Böhlen hebt in brieflicher Mittheilung an mich hervor, dass an der ganzen Küste von Suakim bis nach Sofala indische Vānias, Bhātās u. s. w. angesiedelt sind) selbstverständlich nichts Wunderbares. Ich habe trotzdem darauf hinzuweisen für nöthig gehalten, weil ich die Kenner der Suaheli-Literatur veranlassen möchte, sich über das Alter dieser Suaheli-Erzählungen auszusprechen. Ich glaube an sehr frühen Verkehr zwischen Indien und Afrika, und halte es daher für wünschenswerth, zu erfahren, in wie weit die indisch-afrikanischen Fabelwanderungen uns dafür Beweise in die Hand geben. — Ich benutze gleichzeitig diese Gelegenheit, um meine Herren Fachgenossen wissen zu lassen, dass ich damit beschäftigt bin, die indischen Jātakas zu einer Darstellung des indischen Volksthum's zu verarbeiten, und dass ich das Buch darüber im Laufe des nächsten Sommers zum Druck geben zu können hoffe.

Berlin.

R. OTTO FRANK.

VIENNA
ORIENTAL JOURNAL

EDITED
BY
THE DIRECTORS OF THE ORIENTAL INSTITUTE
OF THE UNIVERSITY

VOL. VII — N^o 1

VIENNA, 1893.
ALFRED HÖLDER.

TURIN
GERMANN LOESCHER.

PARIS
ERNEST LEROUX.

NEW-YORK
A. WESTERMANN & C^y

BOMBAY
MANAGER EDUCATION SOCIETY'S PRESS.

Commissionsverlag von Otto Harrassowitz in Leipzig.

Bronisch, G. Die oskischen *i* und *e*-Vocale. Statist.-descript. u. sprachgeschichtl.-vergl. Untersuchung. 1892. gr. 8°. VI, 108 pag. (Diss.) M. 6.—

Von dieser mit zweifachen Pinner gebunden Arbeit besitzen wir 60 Exemplare in den Handel, welche wir zum Verkauf übergeben wurden.

Burchard, G. Die Intensiv des Sanskrit u. Avesta. I. 1892. 8°. 32 pag. (Diss.) M. 1.—

Jainism. Monthly magazine devoted to the study of Jain literature ed. by B. Padmaraja. Bangalore 1893. 8°. M. 10.—

Im April 1893 wird eine indische Monatschrift ins Leben treten, welche hauptsächlich die vorstet gewonnenen, namentlich gemachten Manuscripte bedeutender Jaina-Werke zu veröffentlichen. Mir wurde der Vertrieb der Zeitschrift übertragen, und diese ich ist Prospectus und nach Erscheinen mit Bestimmungen genau zu Diensten. Subscriptionspreis habe ich schon jetzt an.

Kathana's Rājatarāṅgiṇī, or chronicle of the kings of Kashmir ed. by M. A. Stein. Vol. I. Sanskrit text u. critical notes. Bombay 1892. fol. 315 pag. M. 10.—

Vorher das zum ersten Male auf Grund autographischer Quellen bearbeitete Werk steht ein ausführlicher Prospect M. 50 Seiten, englisch, sowie Probecolumnen zur Verfügung. Mit dem nimmer erscheinenden Erscheinen ist der Subscriptionspreis schenken. Vergl. hiesiger Prof. Böckler's Nomenclator in diesem Journal 1892 IV.

Khatt, Joh. Specimen of a literary-bibliographical Jaina-Ornamentum. (With a preface by A. Weber.) 1892. 4°. 33 pag. M. 2.—

Von vorliegender Schrift, die in unserem Verlage erschien, wurden nur 50 Exemplare gedruckt. Der Herausgeber Prof. A. Weber in Berlin so mit seiner Vorrede veröffentlicht, legt Zeugnis ab die ihre wissenschaftliche Bedeutung. Hoffentlich wird das wichtige Werk, von dem hier ein Specimen vorliegt, zur Vollendung gelangen.

Mc Crindle, J. W. The Invasion of India by Alexander the Great as described by Arrian, Q. Curtius, Diodorus, Plutarch and Justinus. 1893. gr. 8°. With plate and 2 maps. Sarab. XV, 132 pag. M. 18.—

Wichtig nicht nur für die indische Geschichte, sondern für alle diejenigen, welche sich mit der alten Geographie beschäftigen.

Mankowski, L. von. Der Auszug aus dem Pāṇiniantra in Kshemendra's Brhatkathāmañjarī. Einleitung, Text, Uebersetzung und Anmerkungen. 1892. gr. 8°. LV, 88 pag. M. 6.—

Die vorliegende auf gründlichem Quellenstudium beruhende Arbeit ist in zweifacher Hinsicht interessant und bemerkenswert. Für den Sanskritisten ist der Text von Kshemendra's Brhatkathāmañjarī als Beitrag zur Feststellung des Umrisses des Pāṇiniantra's wertvoll, für den Pāṇiniantra selbst die Uebersetzung eines Theiles des indischen Pāṇiniantra's eine hervorragende Material zur vergleichenden Methode- und Pāṇiniantra.

Rig-Veda-Samhitā. The sacred hymns of the Brāhmana, together with the commentary of Sāyana-kārya ed. by F. Max Müller. 2 ed. 4 vol. 1890—1892. gr. 4°. Lwilde. M. 108.—

Diese neue, langverheute Ausgabe enthält wesentliche Verbesserungen und Zusätze, die auf Grund vorher unbekannter Handschriften hergestellt sind und auf Varianten und Belegen aus Pāṇini, des Upanishaden, Nirukta etc. beruhen.

Mit wurde der Vertrieb für den Continent übertragen.

Ferner erlaube ich mir bekanntzugeben auf die

Asiatic Society of Bengal: Calcutta: Nachdem der Vorstand beschlossen, eine Agentur in Leipzig zu errichten und mir dieselbe zu übertragen, werde ich in Zukunft ein vollständiges Lager aller Publicationen, namentlich der Bibliotheca Indica, in Händen haben. Den Herren Orientalisten wird dadurch eine wesentliche Erleichterung in Bezug auf Schnelligkeit und Billigkeit der Lieferung geboten; auch werde ich in der Lage sein, wichtige Werke auf kurze Zeit zur Ansicht zu senden. Etwaige Wünsche wolle man mir gef. mittheilen.

Siemaya Sagara Press: Ich bin in der Lage, die Publicationen der S. S. Pr. als alleiniger Agent für Europa zu vortheilhaften Preisen zu liefern. Ihre Ausgaben der vorzüglichsten Werke der Sanskritliteratur erfreuen sich in gelehrten Kreisen ihrer Correctheit, guten Ausstattung und billigen Preises wegen berechtigter Anerkennung. Verzeichnisse stehen gratis zu Diensten.

Leipzig.

Otto Harrassowitz.

Contents of Nro. 1.

Kritische Bearbeitung des Lob-Dialogs (Fortsetzung), von G. BICKELL . . .	1
Zur Erklärung der Armenischen Geschichte des Muses von Choros, von GEORGE CHALATSIANTS	21
The Aśoka Edicts from Mysore, by G. BÜHLER	29
Die altsomitischen Inschriften von Sandshirli, von D. H. MÜLLER	43
Das Lautsystem der samaritanischen Sprache, von FRIEDRICH MÜLLER . . .	51
Beiträge zur Erklärung der Glossen des Bar Bahlul, von SIEGMUND FRANKEL	77
Notes on some new Chulukya Inscriptions, by H. H. DUNDY	87

Reviews.

J. DARMSTADT, <i>Le Zend-Avesta</i> , von J. KIRSTE	90
F. MAX MÜLLER, <i>Physische Religion</i> , von J. KIRSTE	93
ISAAC HARTMANN, <i>Die Schrift des Jesu</i> , von FRIEDRICH MÜLLER	98
Dr. GEORG HEIN, <i>The Characterization of Retardation</i> — <i>Die altsächsischen Fasces der Nahrungsgüter-Produktionen's</i> , by H. WERTZ	99

Miscellaneous notes.

Zur Hy-Yida, von PAUL REUBEN	103
Am neuen Brief des Dr. F. KIRSTE an Professor FRIEDRICH MÜLLER . . .	106
Die Gräber der Ming (Ming hiao ling), von Dr. F. KIRSTE	108
Zur Begründung des altsächsischen Aspiraten — <i>Kuchter</i> — Zur pronominalen Declination im Altsächsischen, von FRIEDRICH MÜLLER	110

*Notiz zu der Sendung von K. F. KUCHTER'S Autographie in Leipzig und
REUBEN & REUBEN in Berlin.*

VIENNA
ORIENTAL JOURNAL

EDITED

BY

THE DIRECTORS OF THE ORIENTAL INSTITUTE

OF THE UNIVERSITY

VOL. VII — N^o 2

VIENNA, 1893.

ALFRED HÖLDER.

TURIN

HERMANN LÖNSCHER.

PARIS

ERNEST LEROUX.

NEW-YORK

G. WESTERMANN & CO.

BOMBAY

MANAGER EDUCATION SOCIETY'S PRESS.

Contents of No. 2.

Die altsamaritanischen Inschriften von Senebirü (Schluss), von D. H. MÜLLER	747
Bemerkungen zum <i>Pahlavi-Pemsaal Glossary</i> von Haschnaggi-Haug, von FRIEDRICH MÜLLER	775
Kritische Bearbeitung des Job-Dialogs (Schluss), von G. BUCKELL	783
Dämonen, Geister und Zauber bei den alten Arabern, von Dr. G. VAN Vloten	789
Some Account of the Genealogies in the <i>Prithivirājajayā</i> , by JAMES HOBSON	799
Some Notes on Abayghimha's <i>Buddhacharita</i> , by R. LEHMANN	803
Die Wiener Statue der Samarat, von Dr. A. HEDERICH	804

Reviews.

C. Bezold, <i>Catalogue of the Cuneiform Tablets in the Kensington Collection of the British Museum</i> . — <i>The Tell el-Amarna Tablets in the British Museum with autotype facsimiles</i> . Einleitung und Inhaltsangabe von Dr. Bezold und Dr. E. A. Wallis Budge, das Uebrige von Dr. C. Bezold allein. — CHARLES BEZOLD, <i>Oriental Diplomacy</i> , von P. JENSEN.	206
NÉKIMÉ DE ROBERT NODDÉ. <i>De Fargana Textu edition critique des textes arabiques</i> , von FRIEDRICH MÜLLER	210

Miscellaneous notes.

Ein Ladenschilddruck in Nanking, von Dr. F. KLEINER	212
Eine indische Fabel bei den Saichas, von H. OTTO FAHRER	215

VIENNA
ORIENTAL JOURNAL

EDITED

BY

THE DIRECTORS OF THE ORIENTAL INSTITUTE

OF THE UNIVERSITY

VOL. VII — N^o 3

VIENNA, 1893.

ALFRED HÖLDER.

TURIN

HERMANN LOESCHER.

PARIS

ERNEST LEBOUZ.

NEW-YORK

R. WESTERMANN & CO.

BOMBAY

MANAGERS EDUCATION SOCIETY'S PRESS.

VIENNA
ORIENTAL JOURNAL

EDITED

BY

THE DIRECTORS OF THE ORIENTAL INSTITUTE
OF THE UNIVERSITY

VOL. VII — N^o 4

VIENNA, 1893.
ALFRED HÖLDER.

TURIN
HERMANN LOESCHER.

PARIS
ERNEST LEROUX.

NEW-YORK
W. WESTERMANN & C^o.

BOMBAY
MANAGER, EDUCATION SOCIETY'S PRESS.

Contents of Nro. 4.

A new Grant of Dhruvasena I of Valabhi, by ĀCĀRYA VALLABHĪ RABIDATT	295
Einige Bemerkungen über die Sheng im Chinesischen und den Sankling- Dialect, von Dr. FR. KERNERT	302
Ueber den gegenwärtigen Stand der grusinischen Philologie, von A. CHACHANOW	313
Šijok, der Satyriker des Vagabundenlebens in Iran, von Dr. ALEXANDER VON KERN	338

Reviews.

Max Müller, <i>Die Wissenschaft der Sprache</i> , von J. KERN	345
A. WINTER, <i>Geddydyl Septagynarthi</i> , von J. KERN	349
NEUMANN, KARL EDUARD, <i>Buddhistische Anthologie</i> , von R. OTTO FRANK	350
J. THOMSON BURT, <i>The ruined cities of Mesopotamia</i> , von A. W. SCHUBERT	363

Miscellaneous notes.

Pahlavi-, neupersische und armenische Etymologien, von FRIEDRICH MÜLLER	366
Prabhācandra's Kṛtīnī, the oldest Dīpanṭaka inscription, by ERNST LEHMANN	382
Indische Fabeln bei den Sushells (Nachtrag), von R. OTTO FRANK	384

REUTHER & REICHARD IN BERLIN.

In unserm Verlag erscheint:

SÎBAWAIHI'S BUCH ÜBER DIE GRAMMATIK

NACH DEM TEXT UND COMMENTAR DES SÎRÂFI

MIT BESTÄNDIGER VERGLEICHUNG DER AUSGABE VON
H. DERENBOURG

ÜBERSETZT UND ERKLÄRT

VON

MIT AUSZÜGEN
AUS SÎRÂFI UND ANDEREN COMMENTAREN VERSEHEN

VON

DR. G. JAHN.

PROFESSOR IN KÖNIGSBERG.

MIT UNTERSTÜTZUNG DER KÖNIGL. PREUSS. AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
UND DER DEUTSCHEN NORDENLÄNDISCHEN GESELLSCHAFT.

2 Bände Lex. 80.

Dem Erscheinen des „Buches“ des Sibawaihi hat man lange mit Spannung entgegengesehen; ja es wurden Stimmen laut, welche im Gegensatz zu dem Drängen der Altmeister der Orientalisten Fleischer und Rödiger auf Herausgabe zunächst eines späteren Grammatikers lebhaft wünschten, vor Allem den Sibawaihi, den Vater der arabischen Grammatik, lesen zu können. Wie sehr die beiden genannten Gelehrten im Recht waren, hat der Erfolg bewiesen: nur durch die begrifflich und terminologisch durchgebildeten späteren Grammatiker wird das Verständniß der früheren aufgeschloßen, und Jedem, welcher das Studium des Sibawaihi unternimmt, ist zu rathen, vorher die entsprechenden Abschnitte im Ibn Ja'isch durchzulesen. Am rationellsten wäre es gewesen, vor dem Sibawaihi erst die wichtigsten zwischen ihm und Ibn Ja'isch liegenden Grammatiker herauszugeben und so stufenweise zum Verständniß des ältesten und dunkelsten derselben vorzudringen. Aber nachdem in

Folge vielfacher Wünsche der Text des Sibawaihi von Professor Derenbourg veröffentlicht war, erschien dem Verfasser eine Erklärung desselben auf Grund des bestimtesten der Commentare, das von Sirāfi, als das amüchatliegende Desideratum der grammatischen Literatur. Die Eigenthümlichkeiten des Sibawaihi in Ausdruck und Gedankenentwicklung sind doch nur an der Hand eines Specialcommentars anzufassen; sie werden von den späteren Grammatikern, so sehr sie auch auf Sibawaihi ruhen, grossentheils unerklärt gelassen oder ihre Erklärung in die eigene Entwicklung aufgenommen, in welcher sie implicite enthalten, und aus welcher sie nicht leicht auszuschälen ist. Indess auch der Specialcommentar erklärt nicht immer Wort für Wort; nach Art der arabischen Grammatiker nicht auch er, wie Ibn Jaʿsch in der Erklärung des Mafasṣal, es oft vor, den Inhalt seines Autors in möglichst selbstständiger Entwicklung zu reproduziren. Daher bleiben hie und da, wiewohl bei Sirāfi selten, Stellen unerklärt, die aus der Erklärung zu bedürfen scheinen, und welche zum Theil nur durch Benützung anderer Commentars aufgehellt werden können.

Für die Übersetzung hat der Verfasser mit Ausnahme der Stellen, wo ihm eine Änderung geboten erschien, den im Commentar enthaltenen Text des Sirāfi, welcher im ersten Theil mit dem sorgfältig ausgearbeiteten Derenbourg'schen meist übereinstimmt, zu Grunde gelegt, um möglichste Conformität mit der Erklärung herzustellen. Dazu kommt, dass die Handschriften des Sibawaihi, welche derselbe in Cairo verglichen hat, besonders im zweiten Theil durch Aufnahme von Glossen und Erklärungen Späterer so stark von einander abweichen, dass es ihm rathsam erschien, sich zunächst an eine sichere Recension anzuschliessen. Abweichungen von der Derenbourg'schen Ausgabe sind stets angegeben und begründet worden. Für den Commentar des Sirāfi stand Anfangs nur eine ziemlich fehlerhafte Abschrift, welche sich Prof. Derenbourg in Cairo hat anfertigen lassen, zur Verfügung, dieselbe ist aber später mit dem correctesten der Originale in Cairo verglichen worden, welches die beiden ersten Drittel des Ganzen enthält. Die anderen Handschriften des Sirāfi in Cairo sind so mangelhaft, dass die Collation noch anderer und zwar Constantinopolitanischer Handschriften und Commentars für den zweiten Theil in Betracht gezogen ist. Aus dem Commentar des Sirāfi sind fast nur Abschnitte aufgenommen, deren Inhalt sich nicht auch im Ibn Jaʿsch findet; nur zu den ersten Paragraphen hat der Verfasser auch parallele Abschnitte gegeben, um eine probeweise Vergleichung beider Commentars zu ermöglichen. Für die Schawāhid ist eine von Prof. Prym angefertigte Abschrift des in Oxford befindlichen Commentars von El-Aʿlam Esch-Schantamari benutzt worden, welche mit dem Original in nächster Zeit collationirt werden wird. Wichtiges Material für die Erklärung der Verse boten ausserdem die *Chimānet-el-edeb*, der *Lisān-el-arab* und der *Tāğ-el-arif*.

Das Buch ist nur für Fachgelehrte und nur für solche, welche das Original mit der Übersetzung vergleichen, geschrieben. Die Übersetzung soll das Original nicht ersetzen, sondern verständlich machen. Auch hier glaubte der Verfasser, wie für die Feststellung des Textes, sich auf das amüchatl Erreichbare beschränken zu sollen. Den Inhalt weiteren Kreisen zugänglich zu machen, ist eine zweite

Arbeit. Aber eine Auseinandersetzung mit den Systemen der Araber vom Standpunkt der heutigen Wissenschaft aus ist hier und da versucht worden; denn gerade dies schien sowohl den Verehrern wie den Verächtern der arabischen Originalgrammatiker gegenüber angezeigt.

Die Erklärungen in Verbindung mit den Auszügen aus den arabischen Commentaren sind besonders gedruckt, so dass sie bequem neben der Übersetzung benutzt werden können. Durch synoptische Lectüre des Originals, der Übersetzung, der Erklärungen und der einschlägigen Abschnitte des *Im Ja'ich*, auf welche überall verwiesen wird, und ohne welche das *Kitâb* grossentheils unverständlich bleibt, wird das Eindringen in das Verständniss des Autors erleichtert werden.

Übersetzung und Erklärung des *Sihawaihi* ist eine ebenso endlose Arbeit, wie Erklärung aller grundlegenden Werke der arabischen Literatur. Trotz fortwährender Nachbesserungen, welche der Verfasser seinem Werke hat angedeihen lassen, liegt es ihm fern, für dasselbe Vollkommenheit beanspruchen zu wollen. Das Verständniss des *Sihawaihi* wird erst nach dem Druck der bedeutendsten seiner Commentare sowie der auf ihm fussenden Grammatiker vollständig aufgeschlossen werden. Möge dies Werk dazu dienen, das Studium der arabischen Originalgrammatik aufs Neue zu beleben als derjenigen Wissenschaft, welche die Araber fast ganz unabhängig und selbstständig aufgebaut haben.



Die Verlagsbuchhandlung gestattet sich auf diese für alle Orientalisten, speziell Arabisten, sowie für alle grösseren Bibliotheken wichtige Publikation hiermit ganz besonders aufmerksam zu machen und gibt in der Anlage einige kurze Proben des Inhalts. Der Druck des Werkes hat begonnen und wird das erste Heft in einigen Monaten ausgegeben werden können. Da das gesammte Manuscript fertig vorliegt, so ist die Vollendung des Ganzen innerhalb ungefähr 3 Jahren gesichert. Der Umfang ist auf ca. 14 Lieferungen in Format und Ausstattung der vorliegenden Prospektes, der Preis einer Lieferung von 5—6 Bogen auf M. 4.—berechnet. Somit laden wir hierdurch zur Subscription auf das Werk mit dem Bemerken ein, dass wir uns nach Vollendung desselben eine Erhöhung des Ladenpreises vorbehalten. Wir bitten sich des beigefügten Bestellzettels gefälligst bedienen zu wollen.

Berlin, Anfang Mai 1893.

Reuther & Reichard.

§ 2.

Über die Vocale oder die Vocallosigkeit¹⁾, welche die Ausgänge der Wörter haben, in Beziehung auf die arabische Grammatik.²⁾

Dieselben (die Ausgänge) zerfallen in acht Arten: der Accusativ (oder Conjunctiv), der Genetiv, der Nominativ (oder Indicativ), der Jussiv, das Fath, das Kesr, das Damm und die Pausa. Nach dem äusseren Wortausdruck lassen sich dieselben auf vier reduciren, indem der Accusativ und das Fath zusammenfallen, ebenso der Genetiv und das Kesr, der Nominativ und das Damm, der Jussiv und die Pausa.³⁾

Acht Arten der Wortausgänge habe ich erwähnt, um zu unterscheiden
2. zwischen den Wörtern, welche eine von diesen vier (äusserlich unterscheidbaren) Arten (der Wortausgänge) annehmen wegen der Sinnstellung, welche das Regens in ihnen hervorbringt, so zwar, dass sie (diese vier Wortausgänge) alle (bei einem anderen Regens) auch fortfallen (und mit anderen vertauscht werden) können, und denjenigen Wörtern, welche einen festen Ausgang haben, der nicht weicht wegen eines anderen, nämlich eines von den Regentibus welches dies (d. i. das Weichen, die Formveränderung) in ihnen hervorbringen könnte, und von welchen (Regentibus) jedem eine besondere Aussprache am (End-)Buchstaben (des Rectum) entspricht.⁴⁾ Dieser Buchstabe ist der Flexionsbuchstabe.⁵⁾ Die Bezeichnungen Accusativ, Genetiv, Nominativ und Jussiv kommen den Flexionsbuchstaben zu. Die Flexionsbuchstaben kommen den fleetirbaren Nominibus zu sowie denjenigen Verbalformen, welche den Nominibus agentium (in Form und Bedeutung) ähnlich sind, und welche mit einem der vier Zusatzbuchstaben Hemze, Tā, Jā und Nūn beginnen.⁶⁾ Ein Beispiel für den Accusativ des Nomens ist: Ich habe Zeid gesehen; für den Genetiv: Ich bin bei Zeid vorbeigegangen; für den Nominativ: Dies (ist) Zeid. Etwas dem Jussiv Entsprechendes (d. i. eine von einem Regens regierte Form mit nicht vocalisirtem Endbuchstaben) kommt beim Nomen nicht vor wegen seiner Flexionsfähigkeit und weil es mit der Nunation⁷⁾ versehen werden kann. Fällt die Nunation weg (wie beim Diptoton), so vermeidet man es, im Nomen mit diesem Wegfall die Vocallosigkeit des Endbuchstaben zu verbinden. Ein Beispiel für den Subjunctiv⁸⁾ ist: Er wird es keineswegs thun; für den Indicativ⁹⁾: Er wird es thun; für den Jussiv: Er hat es nicht gethan. Das Imperfectum hat keinen Genetiv¹⁰⁾, ebenso wenig wie das Nomen einen Jussiv, weil der Genetiv dem Annexionsverhältnisse angehört und die Stelle der Nunation vertritt, dergleichen beim Imperfectum¹¹⁾

aber nicht vorkommt. Die Aehnlichkeit des Imperfects mit dem Nomen *agentis*¹² liegt darin, dass der Sinn des Ausdrucks: Fürwahr 'Abdallah thut es (rückichtlich des Gebrauchs des Lām) übereinstimmt mit: Fürwahr 'Abdallah ist ein (es) thnender.¹³ Lām wird also dem Imperfect präfigirt, wie dem Nomen, dagegen nicht dem Perfect. Man sagt ferner: Er wird es thun und setzt *sa* oder *saufa* vor das Imperfect, um eine bestimmte Bedeutung (die des Futuri) hervorzubringen, ebenso wie man vor die Nomina den Artikel setzt, um die Determination zu bezeichnen.¹⁴ Dass die Imperfectformen keine Nomina sind, geht daraus hervor, dass es nicht gestattet ist, sie an den Stellen zu gebrauchen, wo die entsprechenden Formen der Nomina stehen. So darf man *inna* nicht mit dem Coniunctiv des Verbi (wie mit dem Accusativ des Nomens) verbinden, und Aehnliches. Nur in drei Punkten sind sie dem Nomen *agentis* ähnlich: 1) darin, dass sie in derselben Bedeutung stehen¹⁵, wie später auseinander gesetzt werden wird; 2) darin, dass ihnen Lām präfigirt werden kann. So ist in S. 16, 125: „Fürwahr dein Herr wird zwischen ihnen richten“ das Imperfect mit Lām gleichbedeutend mit dem Nomen *agentis* mit Lām. 3) darin, dass ihnen *sa* und *saufa* präfigirt werden können, wie dem Nomen der Artikel, um es zu determiniren.

Fath, Kesr, Damm¹⁶ und die Vocallosigkeit der Endbuchstaben kommen den unlectirbaren¹⁷ Nominibus zu, welche nach der Ansicht der Araber denjenigen Wörtern ähnlich sind, welche weder Nomina noch Verba sind, und die ausschliesslich¹⁸ dazu gebraucht werden, um Nominibus und Verbis bestimmte Bedeutungen zu geben, z. B. *saufa* und *kad*; ferner denjenigen Verbalformen, welche nicht nach der Weise des Imperfects flectirt werden (d. i. dem Perfectum und Imperativ); endlich den Partikeln, welche weder Nomina noch Verba sind und nur dazu dienen, Nominibus und Verbis bestimmte Bedeutungen zu geben. Beispiele für die unlectirbaren Nomina Z. 20—22¹⁹. Beispiele für das Fath bei Verbalformen, welche nicht nach der Weise des Imperfects flectirt werden, sind alle Perfecta. Man lässt den Endbuchstaben des Perfects nicht vocallos, weil dasselbe einige Eigenthümlichkeiten mit dem Imperfect theilt.²⁰ So kann es ebenso wie das Imperfect als Sifa eines indeterminirten Nomens stehen, z. B.: Dies ist ein Mann (welcher) uns geschlagen hat. Hier steht das Perfect (wie sonst das Imperfect) gleichbedeutend mit dem Nomen *agentis*. Ferner kann das 3. Perfect ebenso wie der Jussiv des Imperfects in Bedingungssätzen²¹ stehen. Beide, sowohl das Perfect wie das Imperfect, sind Verbalformen, von welchen eine an Stelle der anderen in Bedingungssätzen stehen kann, ebenso wie beide als Sifa an Stelle des Nomens stehen. Man setzt den Endbuchstaben

§ 2.

Es würde lohnen, den Commentar des Sirāfi zu diesem Paragraphen ganz herauszugeben; denn er enthält eine aus tiefer Versenkung in das Sprachidiom hervorgegangene arabische Flexionslehre im Kleinen. Das Meiste und Wichtigste habe ich aufgenommen. Durch die Manier der arabischen Grammatiker, bei der ersten Gelegenheit die in extenso erst zum Folgenden gehörenden Auseinandersetzungen zu anticipiren, ist der Commentar zu unserem Paragraphen sehr ausgedehnt worden.

■ Reides zusammen ist Uebersetzung von المتجارى. Sirāfi sagt:

فان قال قائل قَلِمَ سَمَى الحركات متجارى وهى يَجْرَيْنِ والمتجارى يُجْرَى فيمتن نفس ذلك جوابان احدهما ان الحركات لما كانت اواخر الكلم قد تمتثل من بعضها الى بعض كما تمتثل الحركه من حرف الى حرف جاز ان تسمى الحركات متجارى من حيث تمتثل قيمته¹⁾ اواخر الكلم وجعل كل واحد منهن متجرى ثم جعلها منى متجارى والوجه الثانى ان يكون متجرى في معنى جَرَى وهو مصدر والمصادر قد ينصق اوائليها الميم كما تقول مَضْرِب بمعنى الضرب ومَقَرّ في معنى الفرار وكان واحد المتجارى في هذا الوجه متجرى في معنى جَرَى فان قال قائل فلم جمع²⁾ والمصادر لا تجمع قيل له قد تجمع المصادر اذا كانت مختلفة او ذهب بها مذهب الخلف قال الله عز وجل³⁾ وتظنون بالله الظننون اراد ظنونا مختلفة ويقال العلوم والأقلام وأشياء ذلك في أشياء لذلك كثيرة فجعل جَرَى كل واحد من الحركات خلاى جَرَى صولحيها لان جَرَمَها ليس شيئا أكثر منها⁴⁾ وهى مستغنات في نوائها فكأنه قال هذا باب جَرَى اواخر الكلم وهى تجرى على ثمانية أنصاه من الجرى ثم يتن ذلك بما بعده فان قال قائل فقد يروى عن المازنى انه غلط سيبويه في قوله على ثمانية متجارى وزعم ان المبنيات حركات اواخرها كحركات اوائليها وأما المجرى لما يكون متره في شيء يزول عنه والمبني لا يزول من بنائه وكان ينبغي ان يقول على اربعة متجارى على الرفع والنصب والمجرى والجزم ويدع ما سواها فليجاب في ذلك وبالله التوفيق ان اواخر الكلم لا يوقف على حركاتها وانما تلتزم من الحركات في الدر⁵⁾ وليس كذلك صدور الكلم واوساطها فتجاز ان يصف حركات اواخر الكلم من المجرى

1) Die Vocale sind also in diesem Fall in der That ein جَرَى قيمها (ان يجرى) (فيها اواخر الكلم).

2) Object ist متجرى.

3) S. 33, 10.

4) D. i. wegen der gleichmäßigen Vorkommens der Wortangänge kann der Plural von متجرى leicht gebildet werden.

5) Da nun aber die Endvocale der مبنيات einer Veränderung in der Pause unterworfen sind, so ist die Vergleichung derselben mit den Vocalen am Anfang oder in der Mitte des Wortes unrichtig. — Doch ist die Pause ja eine rein orthographische, nicht in der Abwählung des Wortes begründete Veränderung. Treffender ist die Begründung der Eintheilung in acht Arten in Anm. 2 S. 7.

بما لا يصف به أوائلها وأواسطها لأن حركات الأوائل والأواسط لوازم في الأحوال كلها. ووجه ثان أن أولخر الكلم من مواضع التفسير فيجوز إطلاق لغة المتجاري عليها وإن كان بعض حركاتها لازماً في حال ومثل ذلك تسمية سيبويه لأولخر الكلم عاقبة حروف الأعراب وقد علمت أن المشتقات لا يُعربن وإنما سقاهن حروف الأعراب لأن الأعراب يكون فيهن إذا أُعربت الكلمة.

2. Die Gruppe hat hier eine andere Stände als in § 1.

3. اعلم أن سيبويه لقب للحركات والسكون بهذه الألقاب الثمانية وإن كانت في الصورة أربعة ليغرق بين المبتدئ الذي لا يزول وبين المعرب الذي يزول وإنما أراد بالمخالفة بين تلقين ما يزول وما لا يزول لإبالة الفرق بينهما لأن في ذلك فائدة جسيمة تقريباً وإيجازاً لأنه متى قال هذا الاسم مرفوع أو منصوب أو متفوض علم بهذا اللفظ أن عامله فعل فيه يجوز زواله ونحو عامل آخر يحدث خلاف عمله فيكتفى بمرفوع عن أن يقول هذه ضمة فتزول أو يقول عمل فيه عامل مرفوع ففي هذا حكمة وإيجاز فافهمه.

4. D. i. jeder Gruppe der Regentia entspricht ein Vocal oder Vocallosigkeit des Flexionsbuchstabens im Rectum. Der لفظ kann nur den Vocal bezeichnen. Ca. sagt deutscher und. Sir. erklärt diese Stelle nicht.

5. أن سأل سائل فقال ما حروف الأعراب فإن مذهب سيبويه بمقتضى وحملين أحدهما أن حروف الأعراب ما كان الأعراب فيه ظاهراً أو مقدراً فالظاهر نحو كوكب الرجل والفرس والغلام والمقدر نحو قولنا هذه الرحى والعصا ورأيت الرحى والعصا والوجه الآخر أن حروف الأعراب هي أولخر الكلم معربة كانت أم غير معربة وإنما سُميت حروف الأعراب لأن الأعراب متى كان لم يوجد إلا فيها ومثال هذا قولنا الحروف الزوائد عشرة يجمعها اليوم فتساه والزوائد ما زيد على أصل الكلمة في موضعها مثل قولنا كَوْنٌ للرجل الكثير العطية الواو زائدة لأنها من الكثرة وقد تكون هذه الحروف أصولاً غير زائدة وإنما يراد أن الزوائد منها تكون دون غيرها فسميت الحروف الزوائد وإن لم تكن زوائد على كل حال وكذلك سُميت أولخر الكلم حروف الأعراب وإن لم تكن معربة على كل حال لأن الأعراب يكون فيها دون غيرها ومثل ذلك حروف المد واللين وكذلك الكلام في حروف البدل¹.

Vgl. I. J. § 10.

6. Ueber die Präformativa des Imperfects:

فإن سأل سائل فقال كيف صارت هذه الحروف أولى بالأفعال المضارعة من غيرها قيل له [أولى] الحروف بالزيادة في أوائل هذه الأفعال حروف المد واللين وهي الحروف المأخوذة عنها الحركات الواو والياء والألف فأتا الألف فلا سبيل إلى جعلها أولاً من قبل الياء لا تكون إلا ساكنة والأول لا يكون ساكناً فتجعل مكانها أقرب

المعروف منها وهي الهمزة فلجتمع في الهمزة قرينها من الألف وكثرة وقوعها رائدة
أولا فكانت أولى المعروف بالموضع مكان الألف وإنما الولو فانها لا تقع رائدة أولا في حكم
التصريف فأبدل منها حرف يبدل من الولو كثيرا وهو التاء وموضع بدلها من
الولو كثيرة منها قولهم نَحْطَمَ وهي من النُحْطَةِ وتَقَى وَثَرَاتٍ وأُتِيتُ من
الوعد وقولهم قَالَهُ مَكَانَ وَالله واحتاجوا بعد هذه المعروف الى حرف رابع فكان أقرب
المعروف من حروف المد واللين النون وذلك انها غنة في الميشوم تنجى فيه كما
تنجى حروف المد واللين في مواضعها فتكون اعرابا في قولك يفعلان ويفعلون
وتفعلين وتكون لضمير جماعة المؤنث في قولك قعدن وقمن وتبدل منها الألف في
الوقف في قولك رأيت ريدًا فتجعلوا النون هي الحرف الرابع والله اعلم.

Nie sehen die arabischen Grammatiker die Präformative des Imperfectis für verkürzte Pronomina an wie unsere Grammatiker, während sie die Afformative des Perfectis von dem Pronom. herleiten.

ان سأل سائل فقال لم يخل التنوين الاسم قيل له من قيل ان الاسماء
على ثلثة اقسام منها ان تكون على حقيقتها غير دخل عليها ما يتقلد الى شبه
الفعل ومنها ما يشبه الافعال ومنها ما يشبه المعروف فيوجب ان تُرْتَب على هذه
المراتب الثلاث فتبين احقيتها ليكون حدق التنوين علامة لما يشبه الفعل مندهم
وحذف الحركة والتنوين والوزن طريقة واحدة علامة لما يشبه الحرف فان قال
قائل فكيف صارت النون أولى بذلك من سائر المعروف قيل له لان النون غنة
في الميشوم وهي أقرب المعروف واشبهها بحروف المد واللين فان قال
قائل فهذا حذفوا بدخول الجزم التنوين دون الحركة لانه أول ما يضاف قيل
له يمنع من هذا شيان احدهما ان التنوين لو حذفه الجزم لاكتبس ما ينصرف
عما لا ينصرف والوجه الثاني ان التنوين شيء يصحب الحركات كلها والعوامل اما
تغير الحركات التي تختلف بها الكلم والتنوين موجود في الاحوال كلها فلو جاز
نحول الجزم على الاسم لكان لا بد من تأثير في الاسم بإزالة الحركة التي تختلف
باختلاف العوامل ولا يؤثر فيها لا يختلف باختلاف العوامل وهو التنوين فان
قال قائل فهلا اذهب الجزم التنوين في المنصرف وحذف الحركة فيما لا ينصرف قيل
له لانه لو فعل ذلك لكان الاسم الذي لا ينصرف في حال دخول الجزم عنده شبيهها
للمبني فان قال قائل فقد رأينا الفعل المنجز يشبه في الصورة الفعل المبني على
السكون وهو فعل الامر واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يدخل الجزم في الاسماء المعربة
فيستوى لفظها ولفظ الاسماء المبنية كما استوى لفظ الافعال المنجزومة والمبني
على السكون قيل له بينهما فرق واضح وذلك ان الموضع الذي ينجز فيه الفعل
لا يقع فيه الفعل المبني فاذا كان كل واحد منهما لا يقع في موضع صاحبه لم يفسر
شابه لغيرهما والاسماء المبنية تقع مواقع الاسماء المعربة فمتى تشابه لفظاهما
اختلفا والتبسا.

* **جمله**¹⁾ ما ينتصب به الأفعال المضارعة أربعة أحرف وهي أن الحقيقة ولن وكى وإنَّ أما أن الحقيقة فهي أء المرفوع في هذا الباب والغالبة عليه والقوية فيه وهي إذا وقعت على الأفعال المضارعة خلتصتها للاستقبال ونصبها فاما ملة نصبها فمن قيل ان أن وما بعدها من الفعل بمنزلة المصدر كما ان أن المشددة وما بعدها من الاسم والخبر بمنزلة اسم واحد فلما كانت المشددة ناصبة للاسم جعلت هذه ناصبة للفعل فان قال قائل فلم لا ينتصب بما اذا جعلتموها والفعل كالمصدر في قولك يعجبني ما تصنع فان الجواب في ذلك ان اصحابنا قد اختلفوا في ما اذا كان الفعل بعدها فكان الاخفش لا يبيح ان تكون ما الا اسما²⁾ اذا كانت كذلك فان كانت معرفة فهي بمنزلة الذي عنده والفعل في صلتها كما يكون في صلة الذي او تكون نكرة في تقدير شيء فيكون الفعل صفة لها فيرتفع كما يرتفع الفعل اذا كان صفة لشيء فلا³⁾ يجعلها حرفا مثل أن فلا يلزمه هذا السؤال⁴⁾ واما سيبويه فقد اجاز ان تكون ما بمنزلة أن ويكون الفعل الذي بعدها صلة لها والجواب على مذهبه في الفصل بينهما ان أن المخفضة تشبهت في الفعل بالمشددة في الاسم لفظا ومعنى وإن كان لفظيا ناقصا متخففا والدليل على ذلك انهم يستقبلون إن أن تقوم خيرا لك كما يستقبلون إن أن زيدا قائم يعجبني فلما كان المعنى الذي نصبنا به ما بعد أن الحقيقة من التشبيه⁵⁾ مفقودا في ما لم ينتصب بها ومما يفرق به بين ما وأن ان أن لا يليها الا الفعل وما يليها الاسم والفعل في معناها مصدر⁶⁾ فالقول قولك يعجبني ما تصنع اى يعجبني صنيعك والاسم يعجبني ما انت صانع اى صنيعك وكل حرف يليه الاسم مرة والفعل مرة لم يعمل في واحد منهما واما لن فقوم سيبويه انه حرف ناصب بمنزلة أن وهي نقيض سوف وذلك انك اذا قلت سوف يقوم فصد هذا لن يقوم وانما نصبت تشبيها بأن وتشبيها بأن انهما يقعان للمستقبل في الأفعال المضارعة ويروى عن الخليل روايتان في لن احدها مثل القول الذي ذكرناه والثانية انها كانت لا أن فخذى وخفف لكثرة كما قالوا آتشر وويلك والاصل ائى شيء وويل أمه فاحتج سيبويه بمبطل لهذا القول فقال لو كان معنى لن لا ان ما جاز ان تقول زيدا لن اضرب كما لا يجوز زيدا لا ان اضرب⁷⁾

1) Vgl. zum Folgenden I. J. § 410.

2) Dieser Ansicht würde ich zustimmen.

3) C. لا.

4) Die oben gestellte Frage, warum ما nicht auch wie أن den Conj. regiert.

5) D. L. die Ähnlichkeit mit أن.

6) D. L. wenn es die Bedeutung des مصدرية hat.

7) Nicht stichhaltig. Im Sprachbewusstsein blieb die ursprüngliche Rection erhalten, während die Erinnerung an die ursprüngliche Composition schwand.

لأن ما في صلة أن لا يعمل في ما قبله والمصتحح عن الخليل أن يقول أن
المركبين إذا ركبنا قد يتغير معناهما منقولين من ذلك أنك إذا دخلت على لو ما أو
لا استعمل معناهما الأول وصارت بما بعدها للتخصيص نحو قوله تعالى لو ما تأكلنا
بالملائكة والمعنى هلا ولولا فيقول المصتحح للخليل أنا إذا ركبنا أن مع لا لم يكن
الفعل صلة لها كما يكون صلة لأن وصارت بمنزلة كم في أن الفعل الذي بعدها
ليس بصلة لها، فإن قال قائل فإن كان أصلها لا أن فهلا حار استعمالها
على أصلها كما جاز أن يقال أني شيء. وويل الله فيستعملا على أصولهما قيل له
المخفف والمخدوف على ضربين أحدهما يجوز استعماله على أصله والآخر متروك
استعماله غير جازر لجرأه على أصله لتروك العرب لذلك فمن المخدوف الذي يجوز
رد ما حدث منه ما ذكرناه وما لا يجوز استعماله على أصله قولنا كَيْتُونَةٌ وَقَيْتُونَةٌ
وَمَيْتُولَةٌ وما كان من المصادر نعت ذلك والأصل فيه عندنا فَيَعْلُونَةٌ كَيْتُونَةٌ وَمَيْتُولَةٌ
ويختلف كما يختلف في سَيْدٍ فيقال سَيْدٌ وفي لَيْتٍ فيقال لَيْتٌ إلا أنه لا يجوز في
كَيْتُونَةٍ وبنايتها إلا التخصيف ومن ذلك ما يُنصب بإضمار أن مع الفاء والواو في
قولنا لا تقرب الأسد فيأكلك ولا يحسن اظهار أن وكذلك كن على ما ذكرنا من حجة
هذا المصتحح والقول هو الأول لأن كن إذا أقدمت لها حكم غير متعلق بحكم أن
تصغر في واحد موضوع لمعناه،

Es folgt die Exposition über *كُنْ* und *إِنَّ* die später bei Sib. speciall behandelt werden.

فإن سأل سائل فقال إذا حملتم هذه الموقوف على أن فنصبتم بها لمشاركتها
أن في وقوع ما بعدهن مستقبلا فينبغي على قياس هذا القول وأطراء أن تنصبوا
ما¹⁾ بعد لا في النفي وما بعد لام فعل الامر²⁾ وما بعد حروف الجزاء³⁾ قيل له قد
كان ذلك قياسا لازما لولا علل دخلت عليه فوجب من أجلها الجزم والسكون أيا لام
الامر فإن ما بعدها ضارح فعل الامر المبني الموقوف ووقع في موقعه فذلك ثقل
ونقص عن منزلة نظائره من الأفعال المستقبلة وأعلى إضعاف الاحواب وحمل
المتجزم على فعل الامر كما حمل فعل الامر في المعتل الناقص عليه نكو أفز وإزم
ولخلل وإنما حدث أواخر هذه الحروف لعلامة الجزم وحمل الامر عليه وإن كان عينا
وأما النفي فانه تقيض الامر فكان مثله وأما حروف المجازاة والشرط فأتيا
جَزَمْتُ ما بعدها لأنها محتاجة الى تجوية من أفعال وحمل فاستطالوا الكلام
فأعلاه الجزم تضييفا له من أجل طوله،

1) Denn wenn *أن* als Eins Partikel steht, so hat es einen Gebrauch, welcher von *أن* unabhängig ist, wie man es bei einer einheitlichen Partikel erwarten kann, welche ihre eigene Bedeutung hat.

2) *كُنْ*.

3) D. i. der Jussiv nach *لِ*.

4) Weil nämlich diese Partikeln sich auch auf die Zukunft beziehen.

٩ **قَان** قَالَ قَائِلٌ قَمَا ذَا يَرْفَعُ الْأَفْعَالِ الْمُضَارِعَةَ قِيلَ لَهُ وَقَوْعُهَا مَوْقِعُ الْأَسْمَاءِ سِوَاكَ كَانَتْ الْأَسْمَاءُ الَّتِي وَقَعَتْ الْأَفْعَالُ مَوْعُهَا مَرْقُوعَةً أَوْ مَضْنُوبَةً أَوْ مَتَّخُوضَةً قَان قَالَ قَائِلٌ فَلَيْمَ كَانَتْ الْأَفْعَالُ مَرْقُوعَةً وَقَوْعُهَا مَوْقِعُ أَشْيَاءٍ مُتَخْتَلِفَةٍ إِيْرَابِ قِيلَ لَهُ مِنْ قَبْلِ أَنْ الْعَوَامِلُ الَّتِي لِلْأَسْمَاءِ لَا تَعْمَلُ فِي الْأَفْعَالِ فَلَمْ يُعْتَبَرْ اخْتِلَافُ إِيْرَابِ الْأَسْمَاءِ فِي إِيْرَابِ الْأَفْعَالِ فَرَفَعَ الْفِعْلُ لَوْعُوه مَوْقِعُ الْأَسْمِ قَان قَالَ قَائِلٌ فَلَيْمَ صَارَ الرَّفْعُ أَوَّلَى بِهِ قِيلَ لَهُ مِنْ قَبْلِ أَنْ وَقُوعَهُ مَوْقِعُ الْأَسْمِ لَيْسَ بِعَامِلٍ لِقَطْعِ قَائِمِهِ الْإِبْتِدَاءِ الَّذِي لَيْسَ بِعَامِلٍ لِقَطْعِ

Vgl. I. J. S. 408.

١٠ اعْلَمْ أَنَّ الْأَفْعَالُ كُلَّهَا حَكَمُهَا التَّسْكِينُ وَوَقَفَ الْأَوَّلُ مِنْ قَبْلِ أَنْ الْعِلَّةُ الَّتِي مِنْ أَجْلِهَا وَجِبَ إِيْرَابُ الْأَسْمَاءِ غَيْرُ مَوْجُودَةٍ فِيهَا لِأَنَّ الْعِلَّةَ فِي إِيْرَابِ الْأَسْمَاءِ هِيَ الْفَصْلُ بَيْنَ فَاعِلِيهَا وَمَفْعُولِيهَا وَغَيْرُ ذَلِكَ مِنَ الْقُصُولِ الَّتِي لَا تَوْجِدُ فِي الْأَفْعَالِ إِلَّا أَنَّ الْأَفْعَالُ تَنْقَسِمُ ثَلَاثَةً أَسْلَمَ مِنْهَا الْفِعْلُ الْمُضَارِعُ الَّذِي قَصَدْنَا إِلَى إِيْرَابِهِ فَلَمَّا عَرَّابَهُ وَقَدْ شَابَهُ الْأَسْمَاءُ مِنْ جِهَاتٍ مِنْهَا أَنْكَ إِذَا قُلْتَ زَيْدٌ يَقُومُ فَيُحَدِّثُ لَوَاحِدَ زَمَانَيْنِ مَبْهَمًا فِيهِمَا كَمَا أَنْكَ إِذَا قُلْتَ رَأَيْتُ رَجُلًا فَيُحَدِّثُ لَوَاحِدٍ مِنْ هَذَا الْجَنْسِ مَبْهَمًا فِيهِمْ ثُمَّ يَدْخُلُ عَلَى الْفِعْلِ الْمُضَارِعِ الْمَبْهَمِ فِي الزَّمَانَيْنِ مَا يَقْصُرُهُ عَلَى أَحَدِهِمَا وَيُتَخَصَّصُ لَهُ كَقَوْلِكَ زَيْدٌ سَيَقُومُ وَسَوْفَ يَقُومُ كَمَا أَنْكَ إِذَا انْخَلَّتْ عَلَى الْوَلَدِ الْمَبْهَمِ فِي جِنْسِهِ مِنَ الْأَسْمَاءِ الْأَلْفِ وَاللَّامِ قَصْرَاهُ عَلَى وَاحِدٍ بَعِيْنِهِ وَوَجْهٌ ثَلَاثُ أَنْ الْفِعْلُ الْمُضَارِعُ إِذَا وَقَعَ خَبْرًا لِأَنَّ صِلَاحَ دُخُولِ اللَّامِ عَلَيْهِ كَقَوْلِكَ إِنْ زَيْدًا لَيَذْهَبَ كَمَا صِلَاحُ تَحْوِيلِ اللَّامِ عَلَى الْأَسْمِ إِذَا قُلْتَ إِنْ زَيْدًا كَذَاهَبَ فَإِذَا كَانَ الْخَبْرُ فِعْلًا مَاضِيًا امْتَنَعَ ذَلِكَ فِيهِ لَا تَقُولُ إِنْ زَيْدًا كَذَهَبَ وَوَجْهٌ ثَالِثٌ وَهُوَ أَنَّ الْفِعْلَ تَوْصَفُ بِهِ النُّكْرَاتُ كَقَوْلِكَ سَرَرْتُ بِرَجُلٍ يَقُومُ وَيَكُونُ خَبْرًا كَقَوْلِكَ إِنْ زَيْدًا يَقُومُ وَكَانَ زَيْدٌ يَنْتَظِقُ كَمَا كَانَ ذَلِكَ فِي الْأَسْمِ فَلَمَّا وَقَعَ مَوْقِعُهُ صَارَ مِثْلَهُ فِي هَذَا الْوَجْهِ هَذِهِ ثَلَاثَةُ أَوْجُهٍ مِنَ الْمُضَارِعَةِ وَيَقَى وَجْهَانِ الْمَسَاوِفَةِ فِي الْعِدَّةِ وَالزَّنَةِ وَأَنَّ الْفِ الْوَصْلَ لَا تَدْخُلُ عَلَى الْمُضَارِعِ كَمَا نَخَلَّتْ عَلَى الْمَاضِي وَالْأَمْرِ.

Vgl. I. J. S. 916 Z. 1—12.

١١ هذه الافعال sind المضارعة Text S. r Z. 10.

١٢ Ueber die Beziehung des Nomen agentis auf die Gegenwart:

أَنْ سَأَلَ سَائِلٌ فَقَالَ إِذَا قُلْنَا زَيْدٌ فَاعِلٌ وَإِنْ زَيْدًا كَفَاعِلٌ هَلْ دَلَّ هَذَا عَلَى وَجُودِ الْمَعْنَى الَّذِي ذَكَرَهُ فِي وَقْتِهِ أَوْ هُوَ مَبْهَمٌ لَا يُوقَفُ عَلَيْهِ فَإِنْ الْجَوَابُ فِي ذَلِكَ أَنَّ الْإِخْبَارَ عَنِ الْأَشْيَاءِ كُلِّهَا أَوَّلَى الْأَوْقَاتِ بَعْدَ الْوَقْتِ الَّذِي وَقَعَ فِيهِ الْخَطَابُ لِأَنَّ اللَّفْظَ صِيغَهُ لَهُ وَذَلِكَ أَنَّ الْمُتَكَلِّمَ إِذَا قَالَ زَيْدٌ قَائِمٌ فَهِيَ الْفَاعِلَةُ الْمُتَخَاطَبُ وَتَعْرِيفُهُ مِنْ أَمْرِ زَيْدٍ مَا خَفِيَ عَلَيْهِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي حَالِهِ قَائِمًا فَيُحَدِّثُ الْوَصْفَ غَيْرَ لَازِمٍ لَهُ وَالْمَعْتَادُ فِي الْخَطَابِ أَنْ يَكُونَ لِلْفِعْلِ فَعْلُهُ مِنْ جِهَةِ الْمَعْنَى أَنَّ الْوَصْفَ مَتَى مَا عَرَى مِنْ النِّسْبَةِ إِلَى وَقْتٍ بَعِيْنِهِ كَانَ مَقْصُورًا عَلَى وَقْتِ التَّكَلُّمِ بِهِ.

Bestellzettel.

D. Unterzeichnete subscribiert hiermit auf 1 Ex. von

**Jahn, G., Sibawaihi's Buch über die
Grammatik, ca. 14 Lieferungen à M. 4—.**

(Verlag von Reuther & Reichard in Berlin.)

und wünscht die Zusendung durch die Buchhandlung

von _____

in _____

Ort und Datum:

Name:

Quellenwerke der Altindischen Lexicographie.

Im Verlage von **Alfred Hölder** in **Wien** und **Bombay** (Education Society's Steam Press) erschien soeben eine neue Ausgabe von

Der Anekārthasaṃgraha des Hemachandra.

Mit Auszügen aus dem Commentare des Mahendra.

Herangeführt von

Th. Zacharias

im Auftrage der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien.

Mit Rücksicht auf die grosse Wichtigkeit wirklich zuverlässiger Ausgaben der bedeutendsten Koshas und ihrer Commentare für das Sanskritstudium hat die kaiserliche Akademie der Wissenschaften in Wien in Gemeinschaft mit der unterzeichneten Verlagsbuchhandlung die Herausgabe einer kleinen Serie solcher Werke vorbereitet, welche, von competenten Gelehrten bearbeitet, unter die Leitung eines Comité's, bestehend aus den Professoren G. Bühler, F. Müller und K. Schenkl, gestellt wurde. Das Comité hat Professor Th. Zacharias in Halle, bekannt durch die Herausgabe des *Sikata Kosha* und seine Beiträge zur Sanskrit-Lexicographie, mit der Bearbeitung des ersten, nuncmehr fertigen Bandes betraut.

Dieser Band enthält:

1. eine kritische Ausgabe (184 S.) des Anekārthasaṃgraha, welcher bisher nur wiederholt auf Grundlage ungenauer Manuscripte in unkritischer Weise abgedruckt war;
2. überaus reiche Auszüge (125 S.) aus Mahendra's Commentare, welche auf Grund der Manuscripte der Deccan-College-Sammlung alle wichtigsten Erklärungen und die Citate aus der classischen Literatur bringen.

Hinzugefügt wurde eine Geschichte der benutzten Manuscripte und eine *varietas lectionum*.

Der zweite Band der Serie, mit dessen Bearbeitung Professor J. Kirste in Graz beschäftigt ist, wird eine Ausgabe von Hemachandra's bisher unedirtem *Unādigamasastra* mit des Autors Commentare, welche sehr zahlreiche neue Wörter und Auslegungen liefern, enthalten, wie auch ein alphabetisches Register.

Die Serie wird ferner Ausgaben der *Maṅkha*- und *Ajaya-Kosha*s bringen, die nach den gleichen Grundsätzen bearbeitet sein werden.

Die besondern Bedingungen, unter welchen dieses Werk erscheint, gestalten es dem Verleger, dasselbe zu einem sehr mässigen Preise in den Handel zu bringen und den ersten Band 340 Seiten, Royal 8°, zum Preise von 6 fl. = 10 Mark abzugeben.

Bestellungen übernehmen alle namhafteren Buchhandlungen, wie auch die unterzeichnete Verlagsbuchhandlung.

Wien, October 1893.

Hochachtungsvoll

Alfred Hölder.

K. und V. Hof- und Universitäts-Buchhändler.

Sieheu auch:

Chrestomathia Qorani arabica. Notae adhibit, glossarium confect

E. A. Nallino, 10 Bogen

4 M. 50 Pf., gebunden 5 M.

Das Verzeichniss ist mit einer kurzen-Anzeige als das grösste arabisch-orientalistische Lexicon für den Anfangs-Studium der Arabischen Sprache, doch die grössten Nutzen-Bringer, wenn es darum, die Text zu absolut fehlerfrei, können mit Seiten und in lateinischer Sprache abgefasst, sodass das Werk an den Hochschulen der ganzen Welt verstanden und benutzt werden kann. In Deutschland, Österreich, Italien, Nord-Amerika schon im Gebrauch. Warm empfohlen im Liter. Centralblatt und der Deutschen Literaturzeitung.

Prüfer empfohlen:

Vocabulaire phraséologique français-arabe avec la prononciation figurée, précédé d'un extrait de grammaire, etc., à l'usage des étrangers en Egypte par M. Barthélemy. 3^{me} édition. 10^{me}.

2 M. 50 Pf.

Antologia Firdusiana. Con un compendio di grammatica Persiana e

un Vocabolario. 2^a edizione con l'aggiunta delle correzioni del Prof. Italo Pizzi. gr. 8^o 1892. Edizione comune 12 M. Edizione in carta velina di questa medesima opera 15 M. Edizione di lusso in carta d'Olanda (edizione di 10^{es} soli esempl. numerati) 20 M. Edizione legata in pergamena 30 M.

Prof. Pizzi's Lexicon enthält eine Auswahl der „Nücher der Khatäer“ Firdous's in persischer Sprache mit Grammatik und Wörterbuch, vermischt durch Beispiele von Redensarten, Volksausdrücken und Fachausdrücken einiger Art und deutscher Erklärung.

Les Religions de la Chine. Aperçu historique et critique, par Dr. E. de Harlez, Prof. à l'Université de Louvain. 5^e 1892.

4 M.

De l'exégèse et de la correction des textes avestiques par E. de Harlez. 8^o.

4 M.

Umschreibung der iranischen Sprache von Dr. E. J. von Dillon. 8^o.

40 Pf.

Ich empfehle mein Sortiment zur schnellen und billigen Versorgung ausländischer Bücher und Zeitschriften. Ständige Lieferung an Universitäts- und Privat-Bibliotheken.

Raimund Gerhard, Verlag und Sortiment, in Leipzig.

(Graz-Gutten 1845.)

"A book that is shut is but a block"

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY

GOVT. OF INDIA
Department of Archaeology
NEW DELHI.

Please help us to keep the book
clean and moving.